Das ethische Wortfeld in Wolframs Parzival

Dissertation

zur Erlangung des Doktorgrades
der hohen philosophischen Fakultät
der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen

vorgelegt von

Hermann Heckel
aus Altenburg (Thüringen)

Tag der mündlichen Prüfung: 23. September 1938

1939

Druckerei wissenschaftlicher Werke Konrad Triltsch, Würzburg-Aumühle

Berichterstatter: Professor Dr. Fritz Stroh.

Dekan: Professor Dr. Eugen Herrigel.

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Vorliegende Arbeit erscheint gleichzeitig als selbständiges Buch im Konrad Triltsch-Verlag Würzburg.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Wolframs germanische Art in der Gesamtdarstellung des Parzival 1

Das ethische Wortfeld im Parzival 33

1. Staete und unverzaget mannes muot 33
2. Triuwe 35
   a) Triuwe als allgemeine Du-Bezogenheit 35
   b) Triuwe in der Liebe 45
   c) Triuwe und Sippe 48
   d) Triuwe als Mitleid 51
   e) Triuwe als Ehre und Manneswort 53
   f) Triuwe und Gefolgschaft 54
   g) Triuwe und Gott 55
   h) Triuwe in der Bedeutung Aufrichtigkeit, Herzlichkeit 57
   i) Triuwe formelhaft 58
3. Kiusche 58
4. Schame 63
5. Zuht, vuoge und kurtôsîe 66
6. Mâze 75
7. Diemuot 78
8. Erberme 80
9. Güete 82
10. Milte 85
11. Rîcheit 86
12. Hôhiu art 89
13. Schoene 92
14. Ellen 95
15. Hôher muot 97
16. Werdekeit, prîs, êre und lop 99

Gesamtbild des ethischen Wortfeldes 104

Übersicht über den ethischen Wortschatz 109

Schrifttum 112

Wolframs germanische Art in der Gesamtdarstellung des Parzival.

Die gesamte europäische Geistesgeschichte ist ein stetes Auf und Ab zwischen zwei Lebensströmungen, zweierlei Artung von Menschentum in allen seinen Äußerungen: der romanisch-mittelländischen und der germanisch-nordischen. Es ist historisch bedeutsam, daß das römische Weltreich als politischer und als geistiger Machtträger jener Richtung zu der Zeit morsch zu werden beginnt, in der das noch junge Germanentum an einer entscheidenden Wende in seiner Entwicklung steht, jener zunächst rein räumlichen Verschiebung seines Lebensbereiches, die die Berührung und baldige Mischung beider Menschheitskreise zur Folge hat.

Mit dem Beginn der Auseinandersetzung zwischen mittelländischem und nordischem Menschentum mußte die imperialistische Macht Roms zerfallen, da sie aus sich selbst heraus keine Lebenskraft zu weiterer Entwicklung mehr hatte. Das imperialistische Machtstreben Roms aber ging auf seine Blut- und Geisteserben über, und die zwei Jahrtausende europäischer Geschichte, die seitdem verflossen sind, bedeuten letztlich nichts anderes als die immerwieder neu auflebende Auseinandersetzung zwischen den beiden. Im Früh- und Hochmittelalter steht dieses gewaltige Ringen unter dem Thema imperium und sacerdotium, Kaiser- und Papsttum; der darauf anhebende Geisteskampf der deutschen Mystik, die Befreiungstat der Reformation und ihre Gegenbewegung samt dem Dreißigjährigen Krieg, das „18. Jahrhundert" und Napoleon kennzeichnen mit wichtige Phasen des Kampfes. Immerwieder versuchte romanischer Geist über das germanische Wesen Herr zu werden, ein Dauererfolg war ihm nie beschieden.

Das gleiche Bild wie die rein politische bietet die geistig-weltanschauliche Entwicklung. Nur liegen eben hier die Dinge wesentlich verwickelter, da die Vorgänge sich nur im unsichtbaren Bereich abspielten und in den geistig-kulturellen Zeugnissen und Nieder-

schlägen als dem jeweiligen Ergebnis sichtbaren Ausdruck und Gestalt fanden. Viel fremdes Gedankengut hat in vielen Zeiten ins germanische und dann ins deutsche Wesen Eingang gefunden. Vieles hat zersetzend, zerstörend gewirkt. Vieles wurde aufgenommen, aber dabei vollständig umgearbeitet. Vieles wurde auch erfolgreich abgewehrt, an der Gegenströmung hat es nie gefehlt.

Die drangreichste Epoche aber ist jene des ersten und unmittelbarsten Anpralls, in der das Erbe der alten Welt, das Christentum zusammen mit antiker Geistesgröße, sich in zweimaligem Vorstoß die germanische Welt erobert, wo das junge Germanenvolk gezwungen ist, sich damit auseinanderzusetzen und eine schicksalschwere Last auf sich zu nehmen. In germanisch-heldischer Gesinnung und mit deutschem Ernst suchte es damit fertig zu werden. Es ist ihm gelungen, die neue, fremde Welt, die bei mancher Gleichheit von Einzelzügen in ihrer Grundgestalt doch etwas vollkommen anderes war, mit eigenem Wesen zu durchpulsen, ein gegenseitiges Durchdringen der eigenen und der fremden Werte herzustellen, soweit dies irgend möglich war. Das vorläufige Ergebnis, eine Art Endzustand der ersten Phase des geschichtlichen Gesamtablaufs war eine lebensechte, wenn auch noch spannungsreiche Synthese, die uns die höfische Standeskultur der Stauferzeit verkörpert.

Bei all dem ergeben sich freilich große Schwierigkeiten. Die Gefahr einer äußerst einfachen und bequemen Schematisierung liegt solch gedrängter Betrachtungsweise offensichtlich nahe. Wir können heute unmöglich mehr all die Fäden entwirren, die im Lauf der Geschichte zusammengelaufen sind. Nur in manchen Fällen wird es glücken, zu zerlegen.

Wenn wir von den bekannten drei Hauptwurzeln der mittelalterlichen Kultur sprechen, Antike, Christentum und Germanentum, müssen wir uns darüber klar sein, daß keiner der drei Begriffe vollkommen eindeutig und einheitlich gefaßt werden kann. Griechisches und römisches Menschentum sind nicht das selbe und das Römertum zur Zeit des Tacitus ist wieder ein anderes als das vor der politischen und kulturellen Auseinandersetzung mit Griechenland. Ebenso ist Germanentum verschieden, wennschon hier eine allgemeingültige Grundlage mit ganz bestimmten Hauptzügen herauszuarbeiten vielleicht eher möglich ist. Entscheidend aber ist nun, wie in dieses Germanentum das Christentum Eingang findet. Keine Weltreligion hat so jung derartig grundlegende Änderungen erfahren. Es ist nicht mehr das Urchristentum des Neuen Testaments, das die Germanen von Rom und den Franken empfangen.

Die höfische Kultur spiegelt die Dreiheit in ihrem Wesen getreulich wieder. Ihrer Haltung und ihrer Form nach erscheint sie zunächst einmal als eine Gemeinschaftskultur mittelländischen Lebensstils.

Der Südländer war in eine Welt hineingeboren, in der die Natur sich dem Menschen als freundliches, ja freundschaftliches Wesen darbot, als herrlicher „Gottesgarten". Der Gedanke einer Sphärenharmonie, einer ewig gültigen, nach ganz bestimmten Gesetzen verlaufenden Weltordnung — Kosmos — war den Kindern Griechenlands und Italiens eben von Natur mitgegeben, war nur gedankliche Feststellung und Folgerung der „Weltanschauung". Soweit es in dieser Welt einen Kampf gab, war er weniger der aufgezwungene bittere Kampf ums Dasein, sondern viel mehr ein freies Spiel der Kräfte, ein gegenseitiges Messen — *ἀγών* um die *ἀρετή*. Darauf ist jede kulturelle Lebensäußerung antik-griechischen Menschentums angelegt. Auch im Kampf ist der Gedanke der Harmonie maßgebend. Hamonie ist ästhetische Forderung und bedeutet innerliches Ausgeglichensein und Ebenmaß und äußere Schönheit. Der Mensch ist von schöner Sinnlichkeit beseelt, zu der ihn seine Natur weist, die ihm Vorbild und Antrieb ist, zu ihr gehören seine Götter, die auch nur Menschen auf einer höheren und höchsten Stufe des Kosmos sind, in ihr steht er selbst als beherrschender Mittelpunkt. Der Mensch ist das Maß aller Dinge. Aber nicht der Mensch als eigengesetzlicher Beherrscher der Natur, sondern selbst ein Teil dieser Natur, mit der er sich eins fühlt, und von der Außenwelt des Kosmos her in Harmonie mit ihr geformt und richtungsbestimmt.

Dieselbe ästhetische Einstellung, der Gedanke der naturhaften Harmonie eines Kosmos bestimmt auch das Verhältnis von Mensch zu Mensch. Der antike Staat, sei es die griechische polis oder die römische civitas, ist dafür lebendiger Ausdruck. Auch das Zusammenleben im Staat erscheint in erster Linie nicht als Kampfgemeinschaft, als Zusammenscharen der einzelnen im Interesse des Lebensbedürfnisses, sondern als gesellig-freundschaftliches Harmonieren gleichfühlender Seelen zur Steigerung des Daseins durch Pflege des Schönen. Harmonie, Einheit, Frieden sind für die Gemeinschaft wie für den Einzelmenschen der Zustand, den man erstrebt.

Auf diesen beiden Grundlagen antiken Menschseins, Harmonie und Gemeinschaftssinn, bauen auch die gesamte Ethik sowie die zu Recht und Gesetz erhobenen ethischen Grundsätze auf. Damit ist die Kultur, die solches Leben schafft, ihrem Wesen nach bestimmt: es

ist eine Kultur der Geselligkeit, der Gesellschaft. Der Mensch kann nur in der Gemeinschaft Mensch sein, d. h. sittlicher Mensch. Gemeinschaft aber fordert Einschränkung aller Ichtriebe, Anpassung der individuellen Züge an die gegebene oder geforderte Norm. Kein Gebiet menschlichen Lebens bleibt unerfaßt; außerhalb des gemeinsamen Bereichs gibt es keine Lebensbelange mehr. Von solcher allumspannenden Weite und Tragfähigkeit stellt sich uns das alte Athen dar, der athenische Staat und seine Gesetze, von denen Sokrates im „Kriton" spricht. Der Mensch dieser Kultur muß nach Charakter, Bildung, Denken und Handeln, nach allem Gebaren ein bestimmter Typ werden.

Das gleiche gilt nun auch von der höfischen Standeskultur der Stauferzeit. Was aber auf antikem Boden naturgegeben und daher äußerst sinnvoll war, konnte es nicht mehr in der Übernahme durch Menschen artanderen Blutes sein. Entartung mußte die notwendige Folge werden. Damit soll der hohe Wert der ritterlichen Standeskultur keineswegs abgesprochen werden. Es ist ja auch nur die eine Seite dieser Lebenshaltung. Aber es ist ohne jeden Zweifel die grundlegende, die auf die andere bestimmend und umbiegend einwirkte und deshalb die entscheidende. Neben dem alles überspannenden christlichen Gottesgedanken sind in ihr auch germanische Elemente noch enthalten, vielleicht sogar mehr, als es zunächst auf den ersten Blick scheint. Denn schließlich wird sich selbst bei schlimmster Überfremdung das eigenständige, rassenmäßig bedingte Denken zu einem Teil mit durchsetzen, zum andern aber entweder mit ähnlichen Gegebenheiten und Anschauungen des neuen Kulturgutes zusammenfallen oder von diesem überbaut, überflutet werden, um vielleicht später an anderer Stelle wieder in Erscheinung zu treten. Doch ist bei all dem die höfische Kultur in erster Linie eine Kultur der Gesellschaftsgebundenheit. Nur als Glied der Gesellschaft kann der einzelne erst Wert haben, nur in ihr gibt es ein sittliches Sichbewähren. Der Mensch ist Typ; eigenes Wollen und Persönlichkeit, jeder Ausdruck freien individuellen Seins muß zurückgeschraubt und dem Ganzen untergeordnet werden. Ausdruck dessen ist die Forderung der mâze [1]). Die mâze verlangt beherrschtes und korrektes Auftreten nach außen ebenso wie das Zurückdämmen von Leidenschaften und Gefühlsausbrüchen und ein „Nichts im Übermaß!" von jeder Tugend, jedem ethischen Verhalten. Was aber an innerem und äußerem Verhalten maßgebend ist, kann nicht der Entscheidung des einzelnen freigestellt bleiben, ästhetische Ein-

[1]) Vgl. auch Laserstein, Wolframs von Eschenbach germanische Sendung, S. 8.

stellung und Gemeinschaftsgedanke bedürfen auch hier eines harmonischen, in sich ruhenden Kosmos, eines ordo.

Den ordo-Gedanken auf dem Gebiet der Ethik verkörpert das höfische Tugendsystem, wie es Ehrismann in geschichtlicher Entwicklung so klar und weitsichtig dargelegt hat[2]). Da die höfische Ritterwelt auch eine Welt der Bildung im Sinn der Belesenheit und der Gelehrsamkeit ist, die Anspruch auf Gleichberechtigung gegenüber der klerikalen Bildung erhebt, sucht man das, was in ihrem Sinn den Menschen erst in die höhere Gesellschaft erhebt, eben die höfischen Tugenden, auch im Anschluß an Antike und Christentum. Christliches Dogma und antike Philosophenweisheit geben den festen Grund der Bildung auch für den Stand der Kämpfer ab, die ihre ererbte und übernommene „germanisch-heroische" Lebenshaltung nun damit in Einklang bringen mußten. Diese Elemente werden mit in das System eingebaut; dort sind sie zwar noch mehr oder weniger deutlich oder verdeckt bemerkbar, aber ihr ursprünglicher Gehalt ist nicht mehr derselbe, sie stehen unter anderem Vorzeichen. Das eigentlich Charaktergebende dieser Ethik ist neben den Inhalten vor allem die Form: eine genau festgesetzte Norm für alles, was in den Bereich der Ethik gehört, für Anstand und Tugend — Bildung und Ethik im heutigen Sinn sind ja noch weitgehend eins —, ein System, kunstvoll und nach logischen Grundsätzen zusammengestellt, einem Mosaik vergleichbar, in dem jedes Teil am richtigen sinngemäßen Platz eingefügt ist. Dieses System steht außer und über dem Menschen, zwar nicht ein starres Dogma, es kennt Entwicklung und manche, oftmalige Wandlung in Einzelheiten, aber der ausschlaggebende Hauptzug bleibt die getrennte Sphäre von Mensch und ethischem Gebot, die Abhängigkeit ethischen Bewußtseins von einem von außen herangetragenen Gesetz. Ethik ist Bildung, ist erlernbar, muß als erlernbar beherrscht werden, sei es die Tugend der triuwe, sei es das zuchtvolle Benehmen gegen die Dame oder die Formen des ritterlichen Kampfes. Die Befehlsstelle liegt nicht im menschlichen Herzen, sondern außerhalb und heißt für die damalige Zeit selbstverständlich Gott. Die höfische Kultur verbindet die gesellschaftsgebundene Lebenseinstellung der antiken Weltanschauung mit der gott- und kirchengebundenen Bedingtheit des menschlichen Daseins gemäß christlichem Glauben.

So stellt sie eine Art Endzustand aus dem geistigen Ringen der Jahrhunderte dar, in denen das christlich-antike Wesen ins Ger-

[2]) ZfdA. 56, 137 ff.

manentum Eingang findet. Aber gleichzeitig steht sie im Zeichen der Kulmination. Das bedeutet Höhepunkt und Wende. Sie trägt von vornherein den Todeskeim in sich. Die höfische Kultur ist nicht nur Ende einer Entwicklung, in ihr liegt auch schon der Beginn einer neuen Zeit beschlossen. Aber sie ist Höchstreife und bedeutet für unsere Vorstellungen „Mittelalter" schlechthin.

Mitten in diese Zeit hinein wurde Wolfram von Eschenbach geboren. Er war der auf einsamer Höhe stehende Genius, der die Gegenströmung zu der von romanischem Geist überfluteten Zeitkultur verkörpert. Er ist der, dem es gegeben ist, die grundlegenden Fehler und Schwächen seiner Zeit in ihrer Wurzel zu erkennen, ein Gegenideal aufzurichten und vorzuleben, dessen Ausrichtung von jenem grundsätzlich verschieden ist. Sein Wesen und Schaffen ist germanisch begründet. Indem er auf alte Werte zurückgreift und sie mit neuem Leben füllt, wird er zum Streiter einer für seine Zeit neuen Weltanschauung und zugleich zum Vorläufer derer, die später zu ihren Zeiten und ihrer Zeit entsprechend die „Gegenströmung" vertreten, der Linie, die von Meister Eckhart zu Luther führt, in die auch der Dichter der „Göttlichen Komödie" mit hineingehört.

Es ist nun freilich nicht so, als ob Wolfram bewußt „germanische" Geisteshaltung künden würde. Wir müssen uns hüten, Begriffe, mit denen wir heute zur Deutung arbeiten müssen, so anzuwenden, als seien sie aus dem Gegenstand selbst ohne weiteres so einfach herauszulesen. Der Sprachwandel der sieben Jahrhunderte zwischen uns und Wolfram, der zeitliche Abstand und die dadurch ermöglichte Rückschau verlangen und gestatten das; aber ein auf die Spitze getriebener Gebrauch moderner Begriffe, die dazu häufig Schlagwortcharakter haben, muß vermieden werden. Wolfram ist selbstverständlich Mensch des Mittelalters, der allen Gegebenheiten seiner Epoche schon irgendwie verbunden und verpflichtet ist [3]). Wolfram ist Ritter und Wolfram ist Christ. Doch er sondert sich bewußt von seinen Zeitgenossen ab und stellt ihnen seine eigene Anschauung gegenüber [4]). Diese ist nicht Ergebnis eines logisch-

[3]) Von Böttticher ähnlich gesehen: „Es ist interessant zu beobachten, wie Wolfram bei aller Freiheit seiner Stellung zu den Vorurteilen der Zeit doch noch in ihrem Bann steht." (Das Hohelied vom Rittertum, S. 63.)

[4]) An dieser Stelle mag ein kurzes Wort über ein neues Buch eingefügt werden, das erst nach Fertigstellung dieser Arbeit erreichbar war: Georg Keferstein, Parzivals ethischer Weg. Ritterlicher Lebensstil im deutschen Hochmittelalter. (Literatur und Leben, Bd. 10) 1937.

Der Verfasser geht von der erfreulichen Feststellung aus an die Arbeit, daß das Werk eines Wolfram von Eschenbach aus seinem eigenen Zusammenhang heraus verstanden werden müsse, während die Forschung seither von fremden

philosophischen, konstruktiven Denkens, sondern einer Lebensreife, die keinem anderen in solcher Reinheit vergönnt war. Der Weg keines anderen allerdings ging auch durch soviel Mühen und Kämpfen, durch soviel Dunkel ins Licht. Dieser Lebensweg und was durch ihn gestaltet wurde, ist Ausdruck eines Sohandelnmüssens, auch gegen die Zeit, nur aus der hohen inneren Verpflichtung heraus, seiner Zeit helfen zu wollen. Das ist die reifste und schönste Art von triuwe, die uns Wolframs Leben und Schaffen offenbart. Denn Leben und Werk sind bei ihm auf das engste verflochten. Was er schreibt, ist der Niederschlag seiner Seelenkämpfe, seiner

---

Welten und fremden Zusammenhängen her sich an die Deutung gemacht habe. Er betont, wie irreführend es sei, den ethischen Gehalt einer Dichtung nur mit den philosophischen und religiösen Systemen der Zeit erfassen zu wollen. Er wendet sich gegen die Scholastikthesen Gottfried Webers, gegen die manichäisch-gnostischen Franz Rolf Schröders wie gegen Ehrismanns einseitig theologisch-systemhaften Blick. Nicht die ethischen Betrachtungen, sondern die ethischen Gesetze des Handelns selbst der im Epos gestalteten Menschen haben Ausgangspunkt zu sein. So stellt er auch fest, daß weder Herzeloide noch später Gurnemanz „ein abstraktes System der höfischen Moral" geben (S. 31); ebenso ist Trevrizents Bedeutung ganz richtig gesehen: „Man darf diese Begegnung in ihrer Beurteilung für das faktische ethische Tun Parzivals nicht überschätzen" (S. 73). Damit ist die hier vertretene Auffassung über diese Fragen nur bestätigt. Aber die bei Wolfram erreichte Tiefe ethischen Gehalts will nun Keferstein außer vom „tiefer Menschlichen" vom „tiefer Christlichen" her verstanden wissen (S. 16) und übersteigert seine These dabei so sehr, daß ihm die christliche Religion mit ihrem Kerngebot der Nächstenliebe zum letzten Grund von Wolfram-Parzivals Rittertum wird. Hans Naumann macht er den Vorwurf, „daß er das wesensbestimmende christliche Vorzeichen der deutschen ritterlichen Welt nicht genügend beachtet" (S. 52 f.). Das Gurnemanzgebot, nicht so viel zu fragen, lebt für ihn „in der Welt des christlichen Ritters aus dem Geiste der christlichen Nächstenliebe heraus" (S. 52). Parzival zeigt in der Blutstropfenszene „die ethische Eigenschaft der triuwe, durch die die Menschen ihre Bindung aneinander im Sinne der christlichen Nächstenliebe zu bewähren haben" (S. 58). Wenn man sich schon fragt, was treue Liebe zur Lebenskameradin mit der christlichen caritas zu tun haben soll, so erscheint es noch mehr gezwungen, wenn der Abbruch des Kampfes zwischen den Vettern Gawan und Parzival und den Brüdern Parzival und Feirefiz im selben Sinn ausgelegt wird. „Weil Parzival in Gawan seinen Nächsten liebt wie sich selbst, darum bricht er den Kampf ab" (S. 90). Und „Ganz entsprechend dem christlichen Gebote: ‚Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst' stellt Feirefiz fest, daß Parzival in seinem Halbbruder sich selbst bekämpft habe und umgekehrt" (S. 96). Germanische Ideenwelt scheint es für Keferstein kaum zu geben. Parzival ist nach seiner Auffassung der Typ des höfischen Ritters, der sich durch eine besondere, im Christlichen verankerte sittliche Veranlagung auszeichnet. Im übrigen sind Parzivals und Gawans Welt grundsätzlich eins. Doch muß er zugeben, daß man „das äußere Bild der höfischen Kultur an der Gestalt Gawans besser ablesen" kann als an Parzival (S. 90 f.). Wenn aber Parzival sich von der fröhlichen Gesellschaft der Tafelrunde wegstiehlt (Ende Buch XIV), dann „nicht weil er prinzipiell andere Ideale hat, sondern weil er ihrer — auf der vorgegebenen Einheit christlich-höfischen Wesens beruhenden — Ideale erst wieder würdig werden muß" (S. 94 f.). Damit ist bestimmt der feine Wesenskern, die seelisch fühlbare Substanz der Abschnitte 732 und 733 schwer verkannt.

Eindrücke und Erfahrungen, seines ganzen reichbewegten Lebens. Wolfram von Eschenbach ist der erste deutsche Dichter, von dem Ibsens bekanntes Wort gilt: Dichten heißt Gerichtstag halten über sich selbst. Das bedeutet, daß Wolfram die erste, ganz stark ausgeprägte dichterische Persönlichkeit ist. Damit grenzt er sich elementar gegen die Masse der anderen ab: diese sind eingeordnet in die Gesellschaft, ins System; sie sind Typen, Wolfram ist Individualität, eigenlebig und eigengesetzlich.

Aus innerstem Selbstverantwortungsbewußtsein und stark sich offenbarendem rassischen Instinkt heraus — anders ist es nicht zu nennen — wehrt er sich gegen den Einbruch romanischen Wesens, gegen die zu seinen Lebzeiten schon sichtlich im Abstieg begriffene höfisch-ritterliche Kultur, gegen die Entartung. Er als Vertreter germanischer Geisteshaltung betont die Freiheit des Individuums, das sich in kein Schema zwängen läßt, das aus dem eigenen Ich sich sein sittliches Gesetz gibt, um sich daran zu entfalten und zu wachsen. Der germanische Mensch steht ständig unter einer Bindung seines Gewissens, wider das er nicht handeln kann, wenn er nicht dem eigenen Wesen untreu werden will. Aus dem eigenen Wesen aber entspringen ihm alle sittlichen Kräfte. Darum ist die Treue zu sich selbst, zur angestammten Art, der erste ethische Wert. Von dieser Treue als Ausdruck der Gewissensgebundenheit des germanischen Menschen spricht Wolfram in seiner Einleitung und nennt diesen Wert staete, das Gegenteil unstaete. Im Zeichen dieses Problems steht die ganze Entwicklungsgeschichte des Helden. Das Eigenwollen läßt ihn in die Gefahr der Individuation geraten, es droht zum Egoismus zu werden; es bringt ihn in Konflikt mit der Welt und mit Gott; aber es ist es auch, das ihn schließlich rettet und von allem Zweifel erlöst. Wolframs Helden kennen von Natur nicht das von der Außenwelt gestellte Gesetz oder Gebot sittlichen Verhaltens. Während wir es in der höfischen Kultur mit einem System zu tun haben, können wir bei Wolframs Ethik von einer Haltung sprechen [5]).

Der Tristan Gottfrieds wird erzogen, Wolframs Parzival wächst heran. Tristan muß für die Gesellschaftsschicht, für die er bestimmt ist, fähig — eben hoffähig — gemacht werden, für ihre

---

Trotz dieser sicher zu weit gehenden Gedanken enthält das Buch viel Wertvolles und beweist auch wieder einmal deutlich den unerschöpflichen Reichtum und die oft wild-verworrene Tiefe Wolframs, dessen Werk hier in einer ähnlichen Art der Sicht, aber von einer ganz anderen Seite her beleuchtet ist als bei uns.

[5]) „Intuitiv und reformatorisch" nennt Misch Wolframs Ethos, „nicht rational, moralisch oder ästhetisch". (Wolframs Parzival, S. 221.)

Tugenden und Künste, ihre Bildung, ihre Sitten und Gebräuche, ihre konventionellen Vorschriften und Formalitäten, ihre Sprache und ihr Gebaren. Das ganze kunstvolle Erziehungssystem gipfelt in den Worten: wis iemer höfsch, wis iemer vrô [6]). Das soll heißen: handle stets genau nach höfischer Vorschrift und verbirg deine wahren Gedanken und Stimmungen, die eigentlichen Gefühle deines Herzens hinter einem stets heitern Lächeln nach außen hin. Höfische Anstandslehre verlangt Tarnung des inneren Menschen, Schminke über dem eigentlichen Wesenskern. Anders Parzival. Ihm steht in seiner Jugend die ganze Natur offen und er steht allem Naturhaften offen. Tristan ist noch als Kind schon „erwachsen" in seiner vollendeten höfischen Bildung und Erziehung, künstlich zum Mann gemacht, ohne jedes weitere Problem. Das Kind Parzival ist tatsächlich ein Kind, mit der ganzen natürlichen Frische und Hemmungslosigkeit, der rührenden Naivität des Kindes. In zôch dehein Kurvenâl: er kunde kurtôsîe niht [7]) [8]). Sein Reifen zum Jüngling und Mann vollzieht sich weniger als Ergebnis tugendhafter Unterweisungen — von Gurnemanz und Trevrizent wird noch die Rede sein müssen —, sondern unter schwersten inneren und äußeren Kämpfen, unter Schuld und Fehlern, unter Sieg und Niederlage, einem wechselvollen Auf und Ab der Stimmungen und entsprechenden Bilder, d. h. eben in natürlicher Weise, so wie das Leben wirklich ist. Der ganz besondere Fall der Jugendeinsamkeit Parzivals und dazu seine tiefe Veranlagung lassen den Zusammenstoß mit der Umwelt um so heftiger werden. Daß diese Veranlagung Blutserbe ist, betont Wolfram mehr als einmal. Der Mutter verdankt er seine triuwe, dem Vater den Drang nach einem tatenreichen Ritterleben und seinen „unverzaget mannes muot", den unablässig strebenden männlichen Sinn. Auch darin zeigt sich der tiefgreifende Unterschied zu höfischem Wesen, wo die erlernbare Bildung den Menschen ausmacht und zum Typ formt. Der germanische Mensch gestaltet sich und reift von innen her; in der Auseinandersetzung mit der Welt entfaltet und steigert er die ihm gegebenen Möglichkeiten nach eigenem Gesetz. So wird er zur Persönlichkeit. Diese Freiheit darf freilich nicht zur Zügellosigkeit führen, sie muß stets zuchtvoll gebunden sein. Der reine Tor, wie er in die Welt zieht, ist eine solche

---

[6]) Vers 5045.
[7]) 144, 20 f.
[8]) Siehe auch die ausführlichen Darlegungen der nämlichen Frage bei Laserstein, a. a. O. S. 17 ff.

Individualseele, Ausdruck der reinsten, noch unberührten und auch sich dessen unbewußten Willens- und Gewissensgebundenheit. Unberührt — denn er ist noch nicht zur Erkenntnis jener notwendigen Zucht gekommen; in seiner Naivität, die keinerlei Hemmungen kennt, hält er die Umwelt für das Mittel zur Erfüllung seiner Wunschträume. Diese Wünsche sind ethisch hohe Ziele, die als ererbtes Gut auf ihn gekommen sind. Aber als solche sind sie ihm vollkommen unbewußt und daher noch sinnlos. Der Strom von Kräften aus seinem Innern schießt noch ins Leere, er hat noch nicht Richtung und Zielsetzung, noch keinen Gegenpol außerhalb des Ich, der ihm Sinn verleiht und ihn damit erst sittlich wertvoll macht. Unbewußt aber drückt aus, daß die Verfehlungen nicht gewollt sind, sondern daß es schon eine Art „tragische Schuld" ist. Der Tod der Mutter als Folge des rücksichtslosen Abschieds, Frau Jeschutens Leid und der Sippenmord und rêroup an Ither zeichnen diesen ersten Abschnitt des Weges.

So kommt er zu Gurnemanz. Die Lehren, die dieser ihm gibt, sind ein Stück Erziehung in höfischer Ethik: Tugend, züchtiges Benehmen und die Kunst des Turnierens. Sie sind notwendig, um die Individuation der ohne Sinn und Ziel verlaufenden Kräfte, wie sie sich in der ungewollten dreifachen Schuld gezeigt hatte, abzuwenden. Parzival muß lernen, daß es auch eine Welt des Du gibt, eine Weltordnung, in die man sich schlechterdings einfügen muß. Das ist das notwendige Gegenstück zur Behauptung des selbstbewußten Ich. Er muß erfahren, daß die Kraft, die dem Tätigkeitstrieb des Ich entfließt, nur in Ausrichtung auf ein Du oder auf die Mitwelt allgemein ethisch werthaft werden kann, d. h. als triuwe. Die triuwe ist das altruistisch gerichtete ethische Handeln als Ausfluß der staete. Triuwe kann dabei jede Art von „Treuverhältnis" darstellen. Darüber hinaus muß aber auch eine Kraft vorhanden sein, die die ethischen Beziehungen, die zum Du laufen, ins richtige Verhältnis bringt, die aussondert, wo das Ich unterm Schein der triuwe nur auf sich selbst bedacht oder wo es im entgegengesetzt gerichteten Fall von außen her gefährdet wäre. Beides ist Bedrohung des Innern. Diese Kraft ist die kiusche und die Fähigkeit zum kiuschen Verhalten, die der Mensch von Natur hat, die schame. Dagegen scheinen in Gurnemanz' Augen die Verfehlungen Parzivals in erster Linie zu gehen. Darum beginnt er: ir sult niemer iuch verschemen. verschamter lîp, waz touc der mêr? [9]) Die triuwe nennt er über-

[9]) 170, 16 f.

haupt nicht namentlich. Er weiß, daß der junge Tor, der da zu ihm geritten kam, nur „als ein kindelîn“ [10]) sich noch benimmt. Damit zeigt er, daß er für Parzivals Fall Einfühlungsvermögen hat und Verständnis für das, was die jeweilige Lage erfordert. Was er vorträgt, ist keine Tugendlehre im üblichen Sinn, kein wohlgeordnetes Mosaik der Tugenden, er spricht einzig und allein aus der Lebenserfahrung heraus. Der Zweck seiner Belehrung ist ja, dem unerfahrenen jungen Mann begreiflich zu machen, worin er und daß er überhaupt bisher Fehler begangen und worauf er sein Augenmerk zu richten habe, um davon los zu kommen. Er will und braucht auch gar nicht ein vollständig abgerundetes Bild höfischer Ethik zu geben, ein lückenlos gefügtes System. Seine Lehre kommt aus dem Leben und geht ins Leben. Von bloßen Förmlichkeiten des äußeren Anstands ist nicht die Rede, erst recht nicht von einem „wis iemer höfsch, wis iemer vrô“, von Anstandsschminke, die bewußt Zurückdämmung der Eigenart, des Eigenfühlens verlangt. Eine derartige Verflachung kennt auch Wolframs „höfische“ Welt nicht, weder Gurnemanz noch Gawan oder Artus oder wer es immer sei. Auch System und System können zweierlei sein, will er damit sagen. Niemals ist das Ich versklavt, es darf sich frei äußern. Keies Verhalten zu Kunneware wird scharf gemaßregelt.

Überhaupt alle Gestalten, die sich das ganze Epos hindurch um den Helden gruppieren, sind nicht ablehnend vom Dichter her gesehen; ihre Art wird als ebenfalls mögliche Form des menschlichen Lebens anerkannt. In diesem Geltenlassen auch der anders Gearteten steckt wieder ein Zeichen freiheitlich eingestellten germanischen Geistes. Ehrismann spricht von „Wolframs Humanismus“ [11]); Humanität wäre vielleicht richtiger. So zeichnet Wolfram eine Unmenge von Gestalten, die zwar Typmenschen sind und „im Rahmen“ bleiben, aber alle sittlich positiv zu werten sind, eben weil sie „im Rahmen“ — nämlich des sittlichen Schemas — bleiben. Das Herausfallen aus dem Rahmen, aus der allgemeinen Kategorie kann sich nur der leisten, der dabei nicht das Maß des Ethischen sprengt, aber seiner Art treu bleibt, die ihm eben so gebietet, daß er nicht anders kann als die Form sprengen vor Überfülle an Gehalt. Dessen ist der Parzival auch in stilistischer Hinsicht Zeugnis. So äußert sich Wolfram-Parzivals germanische Art. Er muß seinem Innern folgen und sagen und tun, wie er ist. Und in seiner Art will er auch an-

[10]) 170, 10.
[11]) Über Wolframs Ethik, S. 451 ff.

erkannt sein. Er selbst erkennt darum auch jeden andern in der seinen an, sofern er sittlich wertvoll ist. Valsch geselleclîcher muot ist zuo dem helleviure guot und ist hôher werdekeit ein hagel[12]). Auch das ist untriuwe. Er kann keinen nur negativen Menschen in seinem Werk darstellen. Wolfram hat einen tiefen, urwüchsigen und oft derben Humor und er kann auch im persönlichsten Gefühl arg bitter werden, aber Satire und versteckter Angriff sind ihm fremd. Er ist ein einsamer Streiter wie sein Parzival, aber er verschließt sich nicht der ethischen Beziehung zur Umwelt. Diese ist als Gegenpol zur Gewissensgebundenheit seinsnotwendig. Aus Wolframs bzw. Parzivals Verhältnis zu ihr spricht stets die triuwe, das ist in dem Fall eine unendliche Güte und Liebe und auch Demut im höchsten Sinn des Ethos, in der letzten innersten Konsequenz eingedeutschten Christentums.

Aus diesem Verhältnis des gewissensgebundenen Menschen zur Welt der andern ist all das zu erklären, was Parzival „lernen" muß. Von hier aus ist Gurnemanz, ist Trevrizent zu verstehen. Diese Lehren sollen nicht viel mehr als Mittel zum Zweck sein, sie sollen und wollen Parzival kein starres dogmatisches System aufzwingen. Bei Gurnemanz soll er einsehen, daß der eigene Wille nicht die Welt ist, daß es Beschränkungen für das Ich in der Beziehung zum Du gibt, Tugenden, die aber alle deswegen nicht etwa die Gewissensgebundenheit aufheben, sondern nur deren sinnbeladene ethische Kraft darzustellen brauchen. So gelagert quellen die Tugenden ursprünglich vom Herzen und strahlen umso natürlicher, kräftiger und selbstverständlicher auf die Umwelt aus. Das kann ihm natürlich Gurnemanz, der höfische Meister, nicht beibringen. Das eigentlich Wesentliche muß aus dem Leben selbst erfahren und in innerer Auseinandersetzung entdeckt und dann zur Auswirkung gebracht werden.

Die Tragik ist nun, daß Parzival diese zwar höfischen, aber durchaus lebensvollen Lehren seines Oheims sich in falscher Weise aneignet. Daß er es so tut, ist einerseits Verständnislosigkeit gegenüber dem völlig Neuen, das da auf ihn einstürmt, anderseits aber wieder Ausdruck seiner triuwe, mit der er es aufnimmt und sich anzueignen sucht, nachdem er erfahren, daß das die unbedingte Voraussetzung zu rechtem Rittertum sei. Dazu riet ihm seine Mutter: ob dich ein grâ wîse man zuht wil lêren, als er wol kan, dem soltû

---

[12]) 2, 17ff. Vgl. auch S. 35.

gerne volgen [13]). Er versteht es noch nicht, die Ethik sich untertan zu machen. So bleibt er ihr als dem Außenschema verhaftet und sucht sich dem Typ anzupassen. Da er aber zum Typmenschen gar nicht fähig ist, da die Eigengesetzlichkeit als die Grundhaltung seines gegebenen Menschseins sich nie verleugnen oder auf die Dauer unterdrücken läßt, droht ihm ein zweites Mal die Individuation. Vorher war er ihr verfallen aus dem Nichtgebundensein der inneren Kräfte, denen es am Gegenpol fehlte, jetzt verfällt er ihr als Folge falscher Bindung; zwischen sein Ich und das Du der Mitmenschen ist die Konvention getreten, von der er sich als der Befehlstelle sittlichen Handelns abhängig macht. Dadurch werden aber die Ich- und Mitwelt nicht gebunden, sondern erst recht getrennt, solange das Ich dem außer ihm stehenden Gesetz untertan ist, solange der ethische Strom nicht vom Herzen kommt, sondern in dieser seiner ursprünglichen Richtung abgedrosselt ist. Parzival ist in der Beseitigung der einen Gefahr, die seiner Art, der germanischen Lebenshaltung drohte, in die andere geraten, von einem Extrem ins andere gefallen — und dabei wieder am selben Punkt angelangt: Individuation. D. h. im ersten Fall Fehlen der Bindung zum Du aus naiver Selbstherrlichkeit und Eigenwilligkeit, und im zweiten Ausschalten der Persönlichkeit und Abkapselung des Ich, die ihm auf Munsalvaesche zum tragischen Verhängnis wird. Das Ergebnis ist das gleiche. Der Kreis ist gewissermaßen durchlaufen und geschlossen. Doch wieder ist es kein böses Wollen, im Gegenteil, Parzival zeigt, daß er nicht der Mensch des Zustands, sondern der ständigen Entwicklung ist. Daß es dabei nicht ohne Fehler und mancherlei Ringen abgeht, beweist nur die reine Menschlichkeit seines Lebensganges. Er ist kein Wunderkind wie Tristan und andere, die nach einmaligem Unterricht vollendete höfische Ritter und Menschen überhaupt sind, er wird erst „traeclîche wîs“ [14]) in der Auseinandersetzung mit den verschiedenen Formen des Lebens und in der unbeirrten Art, sein Selbst sich entwickeln zu lassen und dem Ziel zuzusteigern, das er erstrebt, dem Gral, der die höchste Stufe von Sittlichkeit verlangt und gleichzeitig äußerst real auch „erden wunsches überwal“ [15]) darstellt. Die höchste sittliche Idee, was man vielleicht mit Vorsicht den Symbolcharakter des Gral nennen könnte, verbindet sich mit dem von der Vorlage übernommenen Märchen-

---

[13]) 127, 21 ff.
[14]) 4, 18.
[15]) 235, 24.

motiv vom „Tischlein deck dich" und bekundet damit ein gesundes Wurzeln im Irdischen, Freude an den Gütern des Erdenlebens.

Der erste Kreis, den Parzival also durchläuft, ist der Weg der Unbewußtheit des Zieles, auch wieder gegliedert und gesteigert in zwei Abschnitte: in völliger Naivität die ersten Verschuldungen, auf der Stufe ersten Denkens die zweite Schuld, die daher auch schon schwerer lastet und noch tragischer im Hinblick auf das Ganze wirkt. Jetzt erst wird er sich der Schuld bewußt und zugleich dessen, was er damit verloren hat. Es erfolgt zwar jetzt seine Aufnahme in die höfische Gesellschaft, den Artuskreis, aber es ist nur äußerer Höhepunkt. Innerlich steht er jetzt zutiefst, am Zusammenbruch. Innerlich gehört er dieser geselligen Tafelrunde auch gar nicht an. Sein Zweifel, seine innere Zerrissenheit, seine seelischen Kämpfe haben das Höchstmaß erreicht. Sie schließen ihn von den andern aus und zwingen ihn wieder weiter den Weg des Einsamen zu gehen. Auch ohne die eigentliche Verfluchung durch Kundrie wäre seines Bleibens nicht länger. Kundrie ist nur episches Ereignis, das den Seelenvorgang dramatisiert und beschleunigend und verstärkend zum Ziel treibt. Artus und die Seinen trauern zwar redlich um den Scheidenden, aber sie haben an seiner Sache weiter keinen inneren Anteil, es ist für sie kein Problem. Er will sich den Gral erringen, und zwar — das ist entscheidend — aus eigener Kraft. Seine staete bleibt weiterhin für ihn bestimmend, sein zwîvel geht um die triuwe, um die Beziehung, die Zielsetzung der ethischen Kräfte.

Er hat geglaubt, bisher Gott treu gedient zu haben. Nun mußte er erleben, daß ihn diese Treue um die Erringung des Höchsten gebracht hat. Das ist insoweit richtig, als ja seine falsche Einordnung und Stellung zu den Gurnemanzlehren wirklich die Schuld daran trug. Er hatte sich von den ethischen Geboten äußerlich abhängig gemacht und damit eben auch vom summum bonum des Systems, von Gott. Gott ist die selbstverständliche Autorität für die höfische Welt. Vom höfischen Gott gibt es eine Lehre genau wie von höfischer Ethik, ja Gott ist eben mit ein Teil dieses Systems, sozusagen der Schlußstein in der Pyramide des Seins oder wenn wir das Bild vom Mosaik wieder aufnehmen wollen, der alles tragende Grund. Wie aber Gott selbstverständlich ist, so ist die Lehre von ihm selbstverständlich, klar und durchsichtig, ein metaphysisches Gott-Mensch-Problem ist ihr verloren gegangen. Aber dieser Gott kann nicht der Gott des individuell veranlagten Parzival sein. Er diente ihm, wie man einem irdischen truhtin dient, in Treuen und in der Erwartung der Gegenleistung, der Gnade. Diese Bindung war falsch, weil sie

ihm nicht artentsprechend war. Die Auflösung, ja der völlige Zusammenbruch dieses Gottesbildes ist unausbleiblich. Er muß sich zu seiner eigenen Anschauung durchringen. Dazu muß er aber erst alles vom alten von sich legen und dann völlig neu aufbauen. So wirft er denn den Glauben an einen treuen Gott überhaupt weg und setzt seinem Ich im Ringen um den Gral eine neue Beziehung, einen neuen Gegenpol zur Bindung für die triuwe: die Minne, und zwar nicht die Minne der höfischen Kultur, die ja deren Kernproblem ist, sondern die Minne verstanden als Liebe und Treue zu seiner Frau. Gott kündigt er das Dienstverhältnis; Gottes Haß, den er daraus erwartet, will er trotzig tragen, vollkommen auf sich selbst bauend. Dieser Zweifel an Gottes Allmacht und Gerechtigkeit konnte für die mittelalterliche Welt nicht anders als die ungeheuerlichste Sünde erscheinen, die jede Rettung und Erlösung ausschloß. Um so revolutionärer mußte die weitere Durchführung des Parzival wirken. Für Wolfram-Parzival ist dieses Sinken auf den untersten Tiefpunkt Lebensnotwendigkeit und letzte mutigste Konsequenz seines germanischen Geistes, daraus er schließlich doch die Freiheit gewinnt. Das Gewollt-Trotzige seiner Gottabsage ist ebenfalls von der Gewissensgebundenheit aus zu verstehen. Sein Zusammenbruch ist Revolution im besten Sinn, d. h. Zusammenbruch, der Umbruch ist, aus dem die Wende erfolgt. Wenn er aber vorher einen falschen Gottesbegriff hatte, nämlich eine falsche Vorstellung von der triuwe Gottes, so hat er jetzt auch diesen Glauben ins andere Extrem übersteigert, zum Unglauben an Gottes triuwe. Und damit ist er zum dritten Mal der Individuation verfallen. Diesmal in der weitgehendsten Art und Weise, nämlich gegen jede Gemeinschaft überhaupt, mit Gott und mit den Menschen, mit der Gesellschaft im Bruch. Die Zeit, die nun folgt, ist die seines inneren Auskämpfens und Reifens. Es ist eine Zeit langen Schweigens, aber das Beste von dem, was uns Wolfram zu sagen hat, liegt im Unausgesprochenen. Wie Parzival zum erneuten Finden Gottes, oder vielmehr zu seinem Gott kommt, findet seinen ausgesprochenen Niederschlag erst im neunten Buch, dem Höhepunkt der seelischen Entwicklung. Ebenso wesentlich aber wie die Gespräche mit Trevrizent und dessen Unterweisungen ist schon die vorhergehende langsame Bereitung der Seele zur Überwindung der Krisis, zum Durchbruch des Neuen. Trevrizent bedeutet für ihn, der seine Absage an Gott als Sünde nunmehr schon im Gewissen fühlt und damit auch den eigenen Willen zu Gott schon wieder hat, das selbe wie Gurnemanz seinerzeit, als er im Willen, ein vollendeter Ritter zu werden, sich die ethischen Voraus-

setzungen dazu lehren ließ. Genau wie Gurnemanz damals von Tugenden zu ihm sprach, deren Voraussetzung längst in ihm vorgebildet, die für seine Natur selbstverständlich waren, nur unbewußt noch und noch planlos verlaufend, so richtet ihm jetzt Trevrizent ein systematisches Gottesbild auf, das ihm als solches neu ist; aber die Vorausbedingung für das lehrhafte Gebäude christlichen Dogmas, nämlich die absolute Wesenheit Gottes, besteht schon in seinem Innern, wie er zu der Klause des Einsiedlers geritten kommt. Der Wille zu Gott ist vorhanden, es bedarf nur noch der rationalen Klärung und Festigung. Dazu verhilft ihm Trevrizent; er zerschlägt in ihm die Vorstellung von der Möglichkeit eines ungetreuen Gottes als eine vollständig falsche Bezugnahme. Gott ist die Treue selbst und die ewige Wahrheit. Und genau wieder wie bei Gurnemanz: es ist ein System, das vorgetragen wird; doch rät Trevrizent seinem Neffen „ritterlîchen“ [16]). D. h. Wolfram hat auch Trevrizent nicht zum Vertreter erstarrten, rein logisch-künstlich aufgebauten Dogmas gemacht, sondern auch wieder zum Künder einer Lehre, die die Erfahrung und das reiche, volle Leben des Greises zum Träger hat. Das tätige Erdenleben wird nicht verworfen, sondern anerkannt von ihm, der selbst Ritter gewesen war und gerne jener Zeit gedenkt, auch wo er sie kritisieren muß. Gottfried Weber geht nun soweit, Trevrizents Gottanschauung als „den Dom des metaphysischen Weltanschauungsgebäudes der Hochgotik (465, 28. 29) — in organischem Zusammenhang mit der Kritik des höfischen (465, 11—18) und der Überwindung und Weiterbildung des anselmisch-augustinischen Gottesbegriffes (466, 11—14; 466, 28)“ mit dem neugewonnenen Gottesbild Wolframs-Parzivals überhaupt gleichzusetzen [17]). Aber ein grundlegender Unterschied bleibt doch wohl immer noch: Trevrizents „Christentum ist das der verzichtenden Erwartung auf die Gnade der Prädestination“ [18]). Parzivals Eigenwollen, die dynamische, ja vulkanische Kraft, die aus ihm drängt, um das Leben zum Gottesdienst zu machen, versteht er nicht als eine elementare Forderung des Blutes, kann sie gar nicht verstehen. Er erkennt sie an, aber vom Standpunkt des Darüberstehenden. Die höchste Stufe des Daseins, die für ihn der Mensch erreichen kann, ist eben doch die vita contemplativa, wenngleich er auch die vita activa in den Kosmos mit eingliedert. Swaz dîn ouge

---

[16]) 501, 18.
[17]) Der Gottesbegriff des Parzival, S. 26.
[18]) Laserstein, a. a. O. S. 16.

ûf erden siht, daz gelîchet sich dem priester niht [19]). Das ist deutlich genug. Der Priester steht unter Gottes Segen von selbst, unter seiner besonderen Gnade, wenn er kiusche hat [20]). Solche Tatsachen lassen sich schließlich ebensowenig übersehen wie Webers Belegstellen. Trevrizent ist, so können wir vielleicht sagen, eine etwas zwiespältige Gestalt. Wolfram hat seine Gottanschauung, zu der er sich in und an seinem Leben, in und an seinem Werk durchgekämpft hat, mit in die Unterweisungen des neunten Buches eingebaut, soweit ihm das bei seiner Sprache rational und theologisch möglich war. Wie Gurnemanz wollte er Trevrizent nicht zum bloßen „Mittel zum Zweck" machen, sondern eine wertvolle Gestalt hinstellen, die wie alle andern auch berechtigt und möglich ist. Wolfram bringt es nicht fertig, einen nach seiner Anschauung weltanschaulich dem starrsten Schema versklavten Menschen darzustellen, der noch dazu an der Handlung tragend beteiligt ist. Selbst seine Menschen des Systems atmen stets etwas von seinem nur ihm eigenen Geist.

Doch ist Trevrizent auch nur e i n e Erscheinungsform des Lebens, und eben auch ein Mensch als Typ, einer, der im Rahmen bleibt. Daß das Aus-dem-Rahmen-Fallen für Parzival Anspruch und Ausdruck seines Selbst ist, daß dieser sein Leben individuell gestalten muß, ist das, was ihn von ihm abgrenzt und wovor er ihn gern „gerettet" wissen möchte. Mich müet et iuwer arbeit. ez was ie ungewonheit, daz den grâl ze keinen zîten iemen möhte erstrîten: ich hete iuch gerne dâ von genomen [21]). So gesteht er später ein. Und schon in ihrem ersten Gespräch hat er Parzival kurz und eindringlich vor Augen gehalten, daß der Gral von der Gnade des Himmels abhinge, niemals aber durch menschlichen Willen erstritten werden könne. Damit will er ihm die Unmöglichkeit, ja die Überheblichkeit seines Wollens und Wunschzieles begreiflich machen. Denn als solche muß es ihm erscheinen.

Während aber Parzival bei Gurnemanz sich das Gehörte in falscher Weise aneignete, ist er jetzt reif genug, Trevrizents Lehren dankbar in sich aufzunehmen ohne ihnen sklavisch zu verfallen. Der Klausner trägt wesentlich an der Wiedererrichtung eines neuen Gottesbildes und an der Festigung seines Gottglaubens bei, aber die Ursache dazu lag schon in Parzival selbst, ebenso wie es an ihm ist, die gegebenen Inhalte seiner Religion in der Art ihrer Bindung,

[19]) 502, 13 f.
[20]) 502, 9—22.
[21]) 798, 23 ff.

ihrer ethischen Prägung sich frei zu gestalten. Entscheidend ist für Wolfram-Parzival, daß der Mensch sittlich wertvoll ist, daß dem ethischen Kraftstrom, der aus ihm kommt, sinnvolles Ziel gegeben wird, nicht wie er es ist; die Form ist gleichgültig, der Inhalt ist alles. Über rein äußere Formen christlich-religiösen Lebens in seiner Vorlage setzt sich Wolfram zumeist ganz hinweg. Er kann sich seine Ethik nicht logisch, nicht als ein kunstvoll errichtetes Gebäude erst formen, um sich dann in der Auswirkung ethischen Handelns danach zu richten. Auch theo-logisch kann er nicht denken; auch sein Gott ist nicht Logos, sondern der Unbegreifliche, der auch in ihm wirkt und dem er auch als Ausdruck seines eigenen Wollens unterworfen ist. So ist ihm Gott gleich dem Ziel seines menschlichen Werdens, dem eigenen Seelenfrieden, dem unsichtbaren und dem irdischen Königtum, dem er entgegenreift. In solcher Gottbezogenheit offenbaren sich die sittlichen Werte des Gereiften, die zunächst rein ichgebundenen wie die kiusche und die du-bezogenen wie die verschiedenen Erscheinungsformen der triuwe, die aber auch der Bindung an das Ich entspringen.

Die Tugenden der höfischen Kultur sind viel mehr auf Erfüllung des Alltäglichen gerichtet, auf den äußeren Anstand, auf die gesellschaftliche Formalität, die gewahrt werden muß. „Form und Inhalt sind auf der höfischen Ebene eins. Erfüllte Form bedeutet Erreichung eines bestimmten Gehalts“ [22]). Sie quellen nicht aus dem Menschen als natürliche Offenbarung seines Wesens, sie sind erlernt und weitgehend mechanisiert. Daher sind sie ihrem Wesen und ihrer historischen Wurzel und Entwicklung nach auch viel leichter faßbar als bei Wolfram. Die seinigen sind wandlungsreicher und tragen stets eine gewisse Weiträumigkeit in sich, obschon auch sie an ganz konkreten Situationen des täglichen Lebens bewährt werden. Sie sind die Gestaltwerdung der dynamischen Kraft, die im germanischen Menschen schlummert und die befreit sein will, nicht aber Etikette, zu der der Mensch als Wertträger in keiner inneren Beziehung mehr steht, die für ihn nur Bildung ist. Diese Bildung und ihre Überschätzung in der Gestaltung des Lebens und eines Kunstwerkes lehnt Wolfram ab. Das will er sagen mit seinem „ich enkan deheinen buochstap“ und daß man seine âventiure „ze keinem buoche“ zählen soll. Disiu âventiure vert âne der buoche stiure [23]). Daß er aber trotzdem hohe Bildung besaß, die über Lesen und

[22]) Naumann, Wandlung und Erfüllung, S. 131.
[23]) 115, 26 ff.

Schreiben hinausging, beweist sein Werk auch genügend. Nur war ihm seine Gelehrsamkeit auch mit seinem ganzen übrigen Menschen eins, Betätigungsfeld der Kräfte seines Innern und nicht nur eine angenehme Beschäftigung, mit der man in der Gesellschaft, in der Öffentlichkeit prunken konnte. Was für die Vertreter der ausgesprochen höfischen Richtung zur geistreichen Spielerei geworden war, ist für ihn in erster Linie Herzenssache.

Auf die Stufe des Gesellschaftlichen sinkt in der höfischen Kultur auch das Gebiet, in dem sich Wolfram und seine Art am deutlichsten von ihr abgrenzen: das Verhältnis zwischen männlichem und weiblichem Geschlecht. Das Gesellschaftsstreben läßt keinen Bereich des Lebens außerhalb, alles wird auf die gemeinschaftliche Grundlage gestellt. Die vorgeschriebene Norm bringt den einzelnen um seine individuellen Lebensäußerungen und nimmt ihm sogar das allerpersönlichste Gefühl. Das innerliche Liebeserleben wird durch den höfischen Minnekult verdrängt. In germanischer Zeit waren Ehe und Kriegertum, die Kraftäußerung des Mannes im Kampf und sein häusliches Leben, zwei Gebiete, die sich zwar seinsnotwendig ergänzten, im übrigen aber völlig getrennt waren. Kampf war ursprünglich der Zweikampf Mann gegen Mann, ein individueller Lebensbereich und seine Selbstbehauptung gegen einen andern. Es war noch die naturnotwendige Äußerung der Kraft zur Erhaltung des Lebens und seiner Werte. Eine genau so notwendige Äußerung vitaler Kraft im selben Interesse aber war der andere Bereich, der der Gemeinschaft mit der Frau. Die beiden Bereiche liegen auf einer Ebene, aber sie verlaufen nicht auf einer Linie, d. h. sie sind innerlich und natürlich voneinander abhängig, ohne aber bewußt auf einen gemeinsamen Nenner gebracht zu werden, wie es in der höfischen Standeskultur dann geschieht. Die natürliche Ergänzung mußte auch noch ebenso wirkungsvoll sein, wenn die Kraftäußerung in ihrer ausschließlichen Einzelform durch den Kampfverband abgelöst wurde und dieser Kampfverband mit dem Sippenverband noch eins war. Sobald sich aber der Kampf nicht mehr in diesen Formen abspielte, sondern innerhalb eines vertragsmäßig abgeschlossenen Recht- und Pflichtverhältnisses, der Gefolgschaft, war damit auch eine Gefährdung der Ehe und Familie, der Gemeinschaftsarbeit von Mann und Frau, durch die Männerbündnisse heraufbeschworen. Damit war die Möglichkeit tragischen Konfliktes der Pflichten gegeben. Wir denken an das Hildebrandslied oder den Genelun des Rolandsliedes oder das Problem Rüdeger.

An Stelle dieser polaren Spannung bringt die romanische Gesell-

schaftskultur eine Verquickung der beiden Bereiche, die sich noch viel verhängnisvoller auswirkte. Denn beide verlieren ihren Wert, sobald sie nicht mehr innerlich und vital zusammenhängen, sondern künstlich und schemenhaft. Für die frühere Abhängigkeit steht jetzt gemeinsames Betätigungsfeld. „Das Heldische wird eingeordnet in den Komplex der Erotik“ [24]) und damit sinken schließlich beide zur Pose herab. Der Kampf als Turnier mit den Damen als Zuschauern „trägt ganz offenkundig den Charakter der Werbung“ [24]), er ist Mittel um minnen lôn zu erringen [25]). Kampf ist nicht mehr ernest, Ernst, sondern Spiel und ebenso steht das Verhältnis zur Frau nur unter dem Gesichtspunkt des angenehmen Liebesspiels, ja einer angenehmen Pflicht. Minne gehört geradezu mit zu den Forderungen des gesellschaftlichen Anstands. Minne ist nicht Liebe als seelisches Fühlen und Erleben, sondern eine Beziehung, die auch wie alles andere der Typisierung unterliegt, die in ihrer Entwicklung des einzelnen Falles, vom ersten Gruß bis zur lônes zît, in festgelegten, allgemein gültigen Formen und Formeln sich abwickelt. Damit ist dieser ganze Bereich des Erotischen stark in Gefahr der sittlichen Auflösung. Denn die Wertung der Frau ist nur noch eine geschlechtliche, nicht mehr eine menschliche. Von individueller Wertung kann natürlich erst recht nicht die Rede sein. Die persönliche Note geht verloren. Gerade von der Frau verlangt man das Tarnen der Gefühle, die Schminke des Anstands über dem eigentlichen Wesen. „Nach außen hin erscheint die Frau nur passiv. Sie hat in der Werbung öffentlich keine Rechte, aber heimlich alle Macht“ [26]). Die Anstandsschminke ist nur Erfüllung der Formalität, dient aber dazu, um das eigentliche Herrschen und Tonangeben der Frau um so wirkungskräftiger zu machen. Der Mann ist gerade umgekehrt, als es scheinen soll, ganz und gar von der Frau abhängig. Es ist eine romanische „von der Frau bestimmte Kultur der Erotik“ [26]). Dieser Grundsatz hat im Lauf der Geschichte immer-

---

[24]) Laserstein, a. a. O. S. 9.

[25]) Das zeigt auch noch die höfische Welt im Parzival, Gawans ganze Abenteuer oder, um eine Einzelstelle herauszugreifen, wie Gramoflanz mit Gawan den Zweikampf verabredet: ist uns ze prîze vromende, ob wir werde vrouwen den kamph lâzen schouwen, vünfzehen hundert bringe ich dar: ir habet ouch eine klâre schar ûf Schastel Marveile, iu bringet ziuwerm teile iuwer oeheim Artûs (660, 6 ff.). Parzivals Kämpfe mit Ither, mit Orilus, mit dem Gralsritter, mit Segremors, Keie und Gawan (zweimal) und mit Feirefiz haben überhaupt keinen Zeugen, ausgenommen der Streit mit Orilus, der aber auch nur vor Jeschutens Augen sich abspielt, um deren Ehre es geht.

[26]) Laserstein, a. a. O. S. 56.

wieder den Bestand der germanischen Rasse gefährdet. Durch die zentrale Stellung des Minnekults war es möglich, daß die Minne bei dem extremsten Vertreter der höfischen Bildung, Gottfried, soweit hinaufgesteigert wurde, daß sie für ihn zum summum bonum wird. Gott wird förmlich durch die Minne ersetzt; die christliche allumfassende Gottesidee ist nicht einmal mehr gesetzgebendes Schema, nicht einmal mehr mitbestimmendes Prinzip, sondern auch nur noch Schminke und Phrase, soweit sie noch in Erscheinung tritt.

Gegenüber dieser Zersetzung und Ausartung zeigt Wolfram wieder ein gesundes, reifes Verstehen, ein ehrliches Bemühen um Neuaufbau. Das ist das Gebiet, wo er die schärfsten Worte findet, um seine Gegner zu maßregeln. Darin zeigt sich am deutlichsten sein gesunder rassischer Instinkt wie sein hohes Ethos. Denn das Gebiet des Geschlechtlichen ist das eines grundlegenden Unterschieds zwischen romanischer und germanischer Geisteshaltung, vielleicht des größten. Wenn dort das weibliche Prinzip maßgebend ist, herrscht hier das Prinzip der Frau. Wolframs weibliche Idealgestalten sind ihrem Verhalten, ihrer ganzen Art nach höchst „unzeitgemäß". Es sind frauliche Frauen mit der natürlichen Zurückhaltung der Frau und auch mit der ganzen Kraft fraulicher Tugend, mit der sie auf den Mann einwirken. Die Vorzeichen sind genau umgekehrt wie in der höfischen Welt. Die Frau ist als Persönlichkeit anerkannt, als solche wird sie auch als Geliebte und Gattin und Mutter genommen. Ihr individueller Wert ist das, was an ihr geschätzt wird, was zur triuwe verpflichtet, nicht das Gesetz der Minne. In der selbstlosen Hingabe an den Mann und im Opfer vollzieht sich der Sinn ihres Lebens. Das ist ihre hohe Aufgabe. Darin liegt nicht nur die Pflicht, sondern auch das Recht ihres Geschlechts. Und dieses Recht fordern Wolframs Frauen mit einer unumwundenen Offenheit, die gegen alle höfische Vorschrift geht. „Der Codex der mâze wird durchbrochen" [27]). Einschränkung des Persönlichen und Aufrechterhaltung einer Konvention kennen sie nicht [28]).

So Herzeloide, wenn sie in einer Art, die den Leser in Staunen versetzen muß, um Gahmuret geradezu wirbt, ganz voller Begehren nach seiner Liebe und Drang nach Erfüllung ihrer weiblichen Sendung. Sie ist das Urbild der Frau als Mutter. Ebenso Kondwiramurs, nachdem Parzival seit der Nacht, wo sie sich zu seinem Lager schleicht, um sich ihm anzuvertrauen, ihr die Zuflucht vor aller

[27]) Laserstein, a. a. O. S. 58.

[28]) Auch äußere Schminke tragen sie nicht auf; ihre natürliche Schönheit genügt. Vgl. 551, 27—30; 776, 8 f.

Herzensschwere geworden. Seitdem ist der seelische Kontakt zwischen beiden, der sich schon vom ersten Begegnen an fühlbar machte, deutlich geworden. Ihm selbst ist das freilich ganz unbewußt. Bezeichnenderweise ist auch hier die Frau wieder die Begehrende, die sich Erklärende: ich enwirde nimmer wîp ûf erde deheines man, wan den ich ummevangen hân [29]). Dabei ist ihr Verlangen auch Ausdruck ihrer Persönlichkeit, Streben nach höchstmöglicher Vollendung ihrer Weiblichkeit.

Höfisch entspricht dem umgekehrt Werben des Mannes um Minne und zunächst scheinbares Versagen der Dame, mit dem sie aber tatsächlich alles in der Hand hat. Alles Ethische und aller Anstand sind im Zeichen der mâze schematisiert. Das Nur-Erotische aber kennt häufig keine mâze, oft bleibt es überhaupt allen ethischen Wertes bar. Für Wolfram ist die Sphäre der Sinnlichkeit von der höchster Sittlichkeit nicht zu trennen, da sie ganz auf der Grundlage des Natürlichen ruht. Kondwiramurs durchbricht die mâze der höfischen Dame, aber ihre kiusche ist nicht wie bei jener Maske für die Außenwelt und ihre schame ist nicht Wahrung des guten Tons, sondern der reinste Ausdruck des „wîplîchen wîbes", die natürliche Ausstrahlung ihres Selbst. Die Reinheit des sittlichen Wollens und die Unbedingtheit der Hingabe zwingt dem Mann wahre Huldigung gegen die Frau ab, nicht in Erwartung eines Minnenlohnes, sondern Huldigung, die Ehrfurcht ist. Dieses Gefühl verleiht dann seinem eigenen Tun Weihe und letzte heilige Vollendung.

So auch Parzival. Doch ist sein Weg in der Beziehung zur Frau, in der Liebe, ein nur langsames Werden und er verläuft ähnlich dem seiner ganzen übrigen Entwicklung. Bei seinem ersten Eintritt in die Welt nimmt er das Weib — Jeschute — in naiver Treue gegen die Lehre der Mutter und egoistisch in der noch sinnlosen Erscheinungsform seiner ethischen Kräfte. Bei Gurnemanz lernt er höfische Zucht; aber an Liaze geht er vorüber. Die Minne im höfischen Sinn ist seiner Art verschlossen; er ist unmöglich als leidenschaftentbrannter minnaere zu denken [30]). Für die seelische Beziehung zum Weib aber, für die Ehe, ist er noch nicht reif. Das ist er auch bei Kondwiramurs noch nicht; wieder hat man von ihr viel mehr den Eindruck des „Werbens". Bei Parzival spürt man stets eine gewisse Benommenheit, ja Unwissenheit und Hilflosigkeit. Was sie sich gegenseitig geben, steht weitab von den Gegebenheiten des Ero-

[29]) 199, 26 ff.
[30]) Vgl. Anm. 34.

tischen. Menschliches Verstehen und das gemeinsame Tragen von Not ist es, was sie zusammenkettet[31]). Die Geliebte ist ihm Kondwiramurs zunächst nur sehr unbewußt, rein ereignismäßig wird sie ihm zuerst Gefährtin, Kameradin. Davon zeugt Parzivals soziale Tätigkeit vor und nach seinem Sieg, die Hochzeit ohne Beilager, davon zeugt vor allem vorher schon die gegenseitige vertrauliche Aussprache zur Nacht; eine der wundervollsten und ganz von menschlichster Menschlichkeit erfüllten Szenen, die Wolfram gestaltete: die schöne Frau im weißen Seidenhemd und einem lose umgeworfenen dunklen Sammetmantel tränenden Auges vor Parzivals kerzenerhelltem Lager knieend, ihm ihr Herz auszuschütten.

Eine wohltuende, anheimelnde Wärme kennzeichnet die seelische Beziehung zwischen beiden, wo man bei den typischen höfischen Liebschaften Feuer der Leidenschaft und Überschwang der Worte gewohnt ist. Auch das ein Unterschied höherliegender Art. Der germanische Mensch gibt seine Gefühle offen und ungehemmt preis, wo die Kultur der Gemeinschaft die mâze walten läßt; umgekehrt bedarf der höfische Mensch einer gewissen Gefühlsseligkeit, als ob er für das künstlich abgetötete Fühlen Ersatz brauchte, das sentiment des Romanen, das kein wirklich echtes Gefühl ist. Dagegen aber lehnt sich germanische Art auf; wo der Germane fühlt, ist sein Gefühl auch ehrlich und aufrichtig, sonst aber ist er von größtem Realismus und nüchterner Sachlichkeit, die eben vom Romanen nur allzu leicht mißverstanden und als die berühmte „barbarische Gefühllosigkeit" ausgelegt werden. Derselbe Unterschied trifft auch noch auf das rein Geschlechtliche zu. Dort gieriger Genußtaumel, hier ein inniges Glück mit der Selbstverständlichkeit des höheren Lebenszusammenhanges der Liebe: man und wîp diu sint al ein[32]). Aber die tiefere Bedeutung dieses Wortes geht Parzival auch erst auf, wie mit einem Mal in der Ferne ihm die Gedanken hin zu der lang Verlassenen gelenkt werden und er ihrer aus treuem und übervollen Herzen gedenkt. Die Trennung von ihr nach wenigen Tagen war für ihn auch Ausdruck eines Müssens. Das ererbte väterliche Blut forderte sein Recht. Während aber Gahmuret, eine Art Vorparallele zu Parzival, in der anderen, nur männlichen Seite des Lebens vollkommen aufgeht, im Kampf innerhalb einer Gefolgschaft, und so den Konflikt zwischen Ehe und Männerbund tragisch wahr macht, ist Parzivals urloub von einer höheren geistigen Idee durch-

[31]) Diese Not ist auch durchaus materiell: des beleip in zwein vil kûme ein snite, die teilten si âne bâgens site (191, 5 f.).

[32]) 173, 1.

zogen. Ihm selbst sichtbar und auch ausgesprochen ist nur die zwiefache psychologische Begründung, die Mutter wiederzusehen und Ritterfahrt „durch âventiure zil“ [33]), d. h. mütterliches Haupterbteil — die triuwe — und väterliches. Darüber hinaus aber muß er der rastlose Kämpfer sein, daß ihm in der Einsamkeit vor allem seelischer Konflikte sich das Beste seines Wesens offenbart und stark macht für alles Kommende, daß in dieser langen Zeit seine triuwe ihre größte Probe besteht und zugleich in der schönsten Form eines Treuverhältnisses, der Liebe zur Frau, ihre edelste Bindung findet. Damit erkämpft er sich gleichsam erst seine Frau vor sich selbst, deren er nach seinem menschlichen Entwicklungsstand zur Zeit ihrer Gewinnung noch gar nicht würdig war. Ein Beispiel für die tiefe und unbedingte Verantwortlichkeit des germanischen Menschen vor dem eigenen Gewissen, die in der rein persönlichen Sache um so strenger ist [34]). Dabei durchläuft Parzival zwei Phasen: eine erste der „germanischen Losgelöstheit“ der kämpferischen Entwicklung von der Beziehung zur Frau (zeitlich Buch V umfassend) und eine zweite, die man die „höfische“ nennen kann; an Stelle der vorherigen Trennung tritt jetzt die unmittelbare Bindung beider Elemente, eine falsche Bindung, indem er Gott absetzt und die Minne dafür zur Gesetzgeberin ethischen Handelns, zum Leitstern des Kampfes macht: an dînes kamphes zît dâ neme ein wîp vür dich den strît: ir minne dich dâ behüete [35]). Es ist zwar nicht die rein höfische Minne im Sinne Gawans, kiusche und wîplîche güete muß die Frau besitzen [36]); damit ist das Ideal der Wolframschen Frau am kürzesten umrissen. Aber die Verfehlung im ganzen bleibt. Auch hier ist er von einem Extrem ins andere gefallen. Erst mit einem neugeordneten Gottesbild hat er auch wieder die Voraussetzung zur richtigen Einordnung der Liebe in das Lebensganze, organisch und artgemäß.

So läuft die Entwicklung der Treue und Liebe Parzivals zu Kondwiramurs, seiner Beziehung zur Frau, parallel zu seiner übrigen. Aber bemerkenswert ist, daß sie als ein Teil der übrigen dieser jedesmal um eine Stufe nach ist. Die „germanische Trennung“

[33]) 223, 23.

[34]) Boestfleisch sieht darin eine nachträgliche Werbung im höfischen Sinn (S. 50 f.); er spricht von dem minnaere Parzival (S. 52). Damit verkennt er die geistige Grundhaltung Parzivals, erst recht, wenn er aus dem Gedanken „Minne als Schicksalsmacht“ auf Wolframs „unbedingte Unterordnung unter die geistige Struktur seiner Zeit“ schließt (S. 71, Studien zum Minnegedanken bei Wolfram von Eschenbach).

[35]) 332, 9, 10, 14.

[36]) 332, 12 f.

fällt zeitlich mit der falschen höfischen Bindung der anderen triuwen, der Du-Bezogenheiten zusammen (Buch V, Munsalvaesche). Und die der „höfischen" Minnebindung mit der Periode des sonstigen vollkommenen Losgelöstseins von der Gesellschaft, des bewußten, trotzigen Eigen-Sinns (Ende Buch VI. Entwicklung zwischen Buch VII bis IX). Erst auf der Stufe der Vollendung fallen beide in richtiger, artgemäßer und sinnvoller Bindung zusammen, so wie sie beide vor Beginn jeder ethischen Entwicklung — vor Gurnemanz — in der unbewußten und sinnlosen, weil ungebundenen Eigenwilligkeit des „reinen Toren" zusammengefallen waren (Buch III, Jeschute). Mit dieser Nachentwicklung des Problems Liebe, mit seiner Sondernahme offenbart sich uns seine Wichtigkeit. Die dem germanischen Menschen ernsteste Angelegenheit erfordert entsprechenden Ernst der Darstellung und erfordert den reifsten Menschen, eine Reife, die in langsamem Werden ein Stück hinter dem übrigen Entwicklungsstand zurück zu sein pflegt. Parzival kommt zu dieser Reife, es gelingt ihm, diesem Element die richtige Einordnung im Leben zu geben. Daher endigt sich ihm auch alles zum Guten. Tristan und Isot scheitern an diesem Problem infolge Ausartung einer an und für sich schon artfremden Einstellung. Das Reich des Gral verlangt kiusche, die höfische Minne schließt es aus, wie Amfortas erfahren muß, nicht aber die geheiligte Liebe eines Parzival, die doch auch durchaus irdisch ist; Kondwiramurs zieht ja als Königin auf Munsalvaesche ein.

Daß trotzdem nach der höfischen Lebenseinstellung der Mensch, dem eben diese entspricht, auch zum Ziel, zu seinem Ziel kommen kann, daß Wolfram dann diesen Menschen genau so als sittlich wertvoll gelten läßt, zeigt die Gawangeschichte. Gawan ist nicht Parzivals „Gegenspieler" im negativen Sinn, aber die Gawantaten bedeuten auch nicht nur Episoden, die der Dichter eben nach seiner Vorlage bringt und die nur störend wirken. Gewiß sind die Abenteuer ab Buch X etwas gut breit angelegt und auch der gesamte künstlerische Wert des Werkes läßt von da ab spürbar nach. Wolframs große genial-schöpferische Schaffenskraft gehört bezeichnenderweise Parzival, und zwar dem noch ringenden, noch unvollendeten Parzival[37]). Deswegen hat aber auch die Gawangeschichte ihren guten Sinn. Gawan verkörpert eben jene auch mögliche Form des Lebens, genau wie Trevrizent oder Gurnemanz die ihre, genau wie Parzival die seine. Nur: Parzival ist germanisch ausgerichteter

[37]) Das nämliche stellt Jensen in bezug auf Stil und Stilmittel fest. (Der Stil des Parzival.)

Mensch, ist Persönlichkeit. Jene sind Typen. Aber sie stellen eine hohe, ja die bestmöglichste Form des Typs dar. Auch Gawan ist nicht etwa ausgearteter Typ, sondern Aufgipfelung seines Typs, des Typs des höfischen Ritters und Kavaliers, des Streiters der Tafelrunde. Sein Lebensweg besteht aus fortgesetztem Kampf genau wie der Parzivals, aber er ist unendlich viel einfacher. Er kennt keine charakterliche oder seelische Weiterentwicklung. Innere Konflikte sind Gawan fremd. Tapfer und treu vertraut er auf Gottes Hilfe (331, 27—30. 568, 6—14), einfältig-gläubigen Herzens empfiehlt er Parzival Gottes Huld (331, 27), aber der muß ihm erwidern: wê, waz ist got?“ [38]). Gawans ganzer Zweifel, der ihn „strengen pîn lêrt“ [39]), ist: soll er dem Drang seines Herzens folgen und nach Bearosche reiten, wo neue glänzende Rittertaten und Ruhm seiner warten, oder pflichtgemäß den Zeitpunkt für den mit Kingrimursel verabredeten Zweikampf einhalten (349, 28—350, 16). Seine Gralsuche ist ein äußerer Auftrag, eine ganz im Rahmen seiner höfisch-ritterlichen Abenteuer übernommene Pflicht. So kommt er auch nicht entfernt dazu, den Gral zu gewinnen, sondern erkämpft sich seiner Art Entsprechendes: für Munsalvaesche Schastel marveil und die Minne der Frau, die dem Gralskönig verhängnisvoll geworden war. Sein Weg zum Weib geht über Episoden, den ganz spielerischen und wirklich nur konventionellen Minnedienst — Obilot — und das rasch aufflammende und ebenso wieder verlöschende Feuer der Leidenschaft — Antikonie; die Verbindung mit Orgeluse ist das Endziel. Kondwiramurs' Gewinnung ist bei Parzival gerade der Ausgangspunkt, die weitere Auseinandersetzung geht nur um die Stellung dieser Liebe in seinem Lebensganzen, nicht mehr um die Liebe selbst, die unwandelbar mit der Ethik der Treue verbunden ist.

Gerade die triuwe ist der Hauptzug der Heldinnen Wolframs, positive Kritik an den höfischen Damen und die Kehrseite seines heiligen Zornes, wo er persönlich wird. Rührendstes Beispiel dafür ist die wunderzart und innig gezeichnete Frauengestalt, deren Treue in schier überirdischer Kraft und Reinheit nach zwei Seiten ausstrahlt. Einmal zurück in die Vergangenheit, die damit überwunden wird: Sigune auf der Linde mit ihrem Toten im Arm, das Symbol der Treue selbst, ähnlich Parzival unbeirrbar in ihrer Treue zu dem Geliebten, durch diese Treue dem Leben Sinn und Inhalt gebend, und gleich ihm das Vergangene, die Fehler der Jugend in der Einsamkeit durch Leiden läuternd, nur auf einer völlig anderen Stufe

[38]) 332, 1.
[39]) 349, 30.

des Daseins, wo es keine Hoffnung mehr gibt. Gleichzeitig aber vorwärts in die Zukunft, aufklärend, tadelnd, helfend und wegweisend in entscheidenden Augenblicken von Parzivals Leben, die schöne altgermanische Sippentreue wahrend und damit noch lebendig dem Leben verbunden.

Die Sippentreue ist ein beachtlicher Bestandteil der Ethik Wolframs. Die Sippe ist für ihn an Stelle der höfischen Gesellschaft die naturgegebene Form menschlichen Zusammenlebens. Der Mensch bildet die Gemeinschaft, nicht wie höfisch die Gemeinschaft den Menschen. Alle Gestalten, die im Epos eine Rolle spielen, sind bekanntlich irgendwie miteinander versippt. So sehr ist Wolfram von diesem Gedanken durchdrungen. Wie bei den Einzelpersonen zeigt er hier im Gesamt die Durchdringung auch der „anderen" Seite mit einem gut Teil germanischen Ideengehalts. Außerdem ist ob dieser großen Versippung das wohlwollende, teilnehmende Verhältnis zum Du, die triuwe in etwas verallgemeinertem Sinn, nicht so ohne weiteres einzig und allein mit der rein christlichen Nächstenliebe, der caritas, oder dem christlichen weltumspannenden Mitleid zu identifizieren, auch nicht im Fall Parzival — Amfortas [40]).

Häufig ist bei Wolfram gleichzeitig mit dem Sippenband noch das der Gefolgschaft gegeben, z. B. Gawan und Artus (322, 15—18), Gawan und seine Knappen (430, 1 f.), Segremors und Ginover (285, 21—30), Kingrimursel und Vergulaht (324, 11 f. 412, 21. 415, 23—25). In solchen Fällen sind die beiden altgermanischen Gemeinschaftsarten organisch verbunden, die ethische Verpflichtung, die triuwe, nur um so selbstverständlicher und tiefer wurzelnd. Auch in altgermanischer Zeit war ja ursprünglich der Sippenverband noch gleich dem Kampfverband gewesen. Die fremde Gesellschaftskultur gefährdet beide Verhältnisse, sie stört die natürliche Ordnung, besonders aber wirkt die Umwertung in der Beziehung der Geschlechter zersetzend: vrou Minne, ir phleget untriuwen: ir zucket manegem wîbe ir prîs und râtet in sippiu âmîs und daz manec herre an sînem man von iuwer kraft hât missetân und der man an sînem herren [41]).

So läuft jede Betrachtung von Wolframs Wesen und seiner Ethik auf den Gegensatz zwischen ihm und seiner Zeit hinaus. Dieses zeitliche Widerspiel aber weitet sich zu dem bedeutsameren Gegenüber zweier Weltanschauungen, zweierlei Menschentums: des germanischen und des fremdartig ausgerichteten, von antik-christlichem Geist so überbauten, daß die Eigenart eine sehr untergeordnete Rolle

[40]) Vgl. triuwe 477, 29, S. 52, und erberme 316, 3, S. 81.
[41]) 291, 19, 21—24, 27.

spielt oder manchmal fast ganz aufgegeben ist. Dem höfischen Menschen, der diese Art verkörpert, ist das Leben ein schönes Spiel, geformt von genormten Kräften und Gesetzen außerhalb seiner selbst. Damit ist aber die innere Verantwortlichkeit des einzelnen aufgehoben. Wolfram, der germanisch Geartete, lebt aus sich selbst heraus, er nimmt das Leben ernst und geht daher viel schwerer durchs Leben. Aber es geht ihm im Leben auch nicht so um das Ziel, den Sieg, als um das Erlebnis des Kampfes. Dynamik ist sein Lebenselement. Der Sinn des germanischen Menschen ist nicht die schöne Endlichkeit statischer Harmonie, sondern die in sich bewegte Seele, die im ständigen Wandel begriffen ist. Ein Vergleich zwischen der Geschlossenheit der klassischen Linien und deutscher Gotik, zwischen den griechischen Meisterskulpturen und dem Farbenrausch mittelalterlicher Malerei lehrt uns dasselbe. Auch Wolfram geht es in seiner Kunst nicht um die Darstellung des Zustands, der Schönheit, sondern des Läuterungskampfes der menschlichen Seele. In der Eigengesetzlichkeit seines Kampfes reift er zur höchsten Fähigkeit ethischen Handelns. Was der höfische Mensch spielend erlernt, muß er sich bitter schwer erkämpfen. Wo jener sich formen läßt und auf die Gnade wartet, formt er sich selbst und will in überstarkem Wollen die Gnade erzwingen. Trevrizent muß schließlich den Sieg des Willens anerkennen (798, 1—5. 24—29). Parzival war kein zum Gral Berufener, er hat sich das Reich erkämpft, das den ersehnten Seelenfrieden mit dem irdischen Glück verbindet [42]). Die geistige Heilsbotschaft verbindet der germanische Mensch mit seinem naturhaften Wurzeln im Diesseits, seiner Freude an der Welt. Äußere Macht, rîchtuom, gehört einfach mit dazu [43]). Der Realität der Idee entspricht Realität der Gestaltung. Man hat immer viel zu viel Symbolgehalt hinter Wolframs Werk und seinen einzelnen Motiven gesucht.

Der Weg zu diesem zweifachen Reich ist freilich nicht einfach. Er geht „über ronen und über manegen stein“ [44]). Aber er ist von einem unverzaget mannes muot bestimmt, der die Gewißheit des Erreichens verbürgt und ist weiter bestimmt von dem hohen Ethos der Treue. Darin liegt alles beschlossen; auch die tragischen Konflikte, die sich ergeben. Denn Treue haftet häufig auf eine

[42]) Vgl. triuwe 462, 19, S. 56.

[43]) Die sagenhaften Schätze des Morgenlandes mußten vor allem Eindruck machen. Das ständige Epitheton für Feirefiz ist „der rîche“, seine rîcheit (s. auch rîcheit).

[44]) 733, 16. 733, 8.

tragische Art im Wesen des germanischen Menschen. Nibelungentreue ist mehr als einmal deutsches Schicksal gewesen. Was aber in der Nibelungennot noch die rein kämpferische Seite des Lebens und seiner Treuverhältnisse als tragisches Geschick hervorruft, ist hier in einen mehr durchgeistigten Bereich verschoben. Wolfram erkannte: den dem germanischen Wesen eigenen Kräften muß eine gewisse sinnvolle Eindämmung beigebracht werden, wenn sie sich nicht aneinander im tragischen Konflikt aufreiben sollen. Diese gewinnt er in einer freiheitlichen Bindung an die christliche und antike „Komponente". Doch bleibt er Herr der Kräfte. Es ist eine Übernahme ohne jedes Aufgeben des eigenen Wesens, ohne Umbiegen der eigenen Werte. Die Richtung, die gewissensgebundene Grundhaltung des germanischen Menschen bleibt nach wie vor bestehen. Das ist das Entscheidende, das Wolframs einmalige, großartige Leistung ausmacht. Daß er der vrevele die erberme zugesellt (171, 25), milte und güete zusammensetzt (170, 27), sind einzelne Folgeerscheinungen.

Auch diese Umformung des fremden auf das eigene Wesen, das Miteinbeziehen jener Kräfte ohne sich selbst zu verlieren, ist eine kennzeichnend deutsche Fähigkeit und ist für Wolfram auch Folge des in ihm ruhenden Schicksals, dem auszuweichen sich selbst aufgeben hieße. Die Treue zu sich selbst umfaßt die Treue zum eigenen Schicksal. Man hadert nicht mit dem Schicksal, sondern überwindet es, indem man es auf sich nimmt als ein Stück von sich selbst. „Von liebe und von leide" erzählt der Parzival, „vreude und angest vert dâ bî" [45]). Gewollt und ohne Zagen will der Held „werben niuwen pîn" [46]). Eine Art amor fati spricht auch aus der häufig leise mitschwingenden Trauer und Wehmut der inneren Einsamkeit: ich bin trûrens unerlôst. got wil mîner vreude niht [47]). Er muß die „endehafte vreude" [48]) der Mitwelt fliehn. Aber gerade daran reift er zur höchsten Fähigkeit der triuwe zur Mitwelt. Das tiefe Leid, das er erfahren haben muß, der eine Kondwiramurs und eine Gyburc schuf, läßt ihn nicht zum Feind aller werden: iedoch ist iemer al mîn haz gein wîben volleclîche laz: hôch manlîch vreude kumt von in, swie klein dâ waere mîn gewin [49]). In Wolframs Schicksal liegt seine Größe, aber auch seine Tragik, die Tragik des

---

[45]) 3, 30 f.
[46]) 733, 24.
[47]) 733, 16. 733, 8.
[48]) 733, 18.
[49]) 820, 1 ff.

Mißverstandenen. Walther sieht auch, was die Not der Zeit ist, aber er steht zu sehr mitten im politischen Interessenkampf, er ist zu sehr der Gesellschaft verpflichtet, weil er eben der höfischen Konvention folgt; was er ausspricht, auch sein Tiefstes, ist doch nur mehr Zeichen einer äußerst gewandten Begabtheit und stilistischen Routine. Ihm fehlt der Abstand der Einsamkeit Wolframs. In der Einsamkeit muß Parzival die schwersten Kämpfe durchmachen, aber in der Einsamkeit wächst und reift ihm auch das Wertvollste seines hohen Menschentums. Das aber ist Wolframs einsame Größe: daß seine Kunst — wie alle ursprüngliche Kunst — im besten Sinn Religion ist. Da sein Werk seelische Not und schließliche Befreiung als unmittelbaren Niederschlag des eigenen Lebens zur Gestaltung bringt, ist es auch wie kein zweites berufen, seelische Not zu wenden.

Wolframs Wortkunst ist ganz seiner Art entsprechend, individuell eigenwillig und vielfach einsam-karg, ja schweigend. Seine tiefe religiöse Veranlagung offenbart sich uns in Szenen, in denen der Held mit der Natur und sich selbst allein ist, mindestens ebensosehr als aus ethischen Gedankenfolgen oder den religiösen Erörterungen Trevrizents. Es sind weitgehend sogar die tiefsten Stellen, wo der eigentliche Gehalt nicht im Wort unmittelbar steckt, sondern in dem, was man mehr erfühlend und ahnend hinter den Zeilen herausliest. „Wolfram hat es schon seinen Zeitgenossen nicht leicht gemacht; denn wie alle wahren Dichter meint er zwar stets, was er sagt, aber er sagt oft nicht, was er meint“ [50]).

Auch in der Sprache ist bei ihm der Gehalt alles, die Form Nebensache, nur Mittel zum Zweck, um jenen darzustellen. Doch ist ein vollständiges Übereinstimmen beider nicht möglich. Die Form des Einzelwortes ist immer dieselbe. Aber die Saite, die jeweils damit angeschlagen wird, kann durchaus verschieden sein. Während der höfische Dichter vom Wort abhängig ist, ihm ebenfalls als einer Konvention verpflichtet ist, kennt Wolfram auch hier kein System, keine genau abgestufte Terminologie und in ziemlich scharfen Linien verlaufende Grenzziehung der einzelnen Felder und ihrer Unterabteilungen. Das Wort ist von ihm hinsichtlich des begrifflichen Inhaltes, dessen Träger es sein soll, der gefühlsmäßigen Vorstellung, die zu wecken es die Aufgabe hat, sehr frei und großzügig behandelt. Da das, was er niederschreibt, nicht schlechthin Erzählung oder Bericht ist, sondern Erleben, das ständig neu aus ihm quillt, wird auch das sprachliche Gewand dieses Erlebnisinhaltes immerwieder neu

[50]) v. Kraus, Über Wolframs Parzival, S. 3.

geschaffen. „Wenn er mehr Sprachschöpfer geworden ist als andere Erzähler seiner Zeit, so kommt das wohl daher, daß er, durch Schulregeln nicht beengt, zur Sprache in einem selbsterworbenen vertrauten Verhältnis steht und das Bildliche einer Redensart stets wieder frisch und neu empfindet“ [51]). Weil seine ethischen Werte Ausdruck seiner Eigengesetzlichkeit sind, von innen kommen, nicht ein Produkt reiner Logik, sondern unbewußt rassischen Fühlens, sind sie etwas durchaus Irrationales. Im Gegensatz dazu aber ist das Wort als der Träger der Weltanschauung, das in seiner Lautgestalt eindeutig umrissen ist, zunächst einmal rationale Größe. So läßt denn Wolfram vieles gerade an ethischer Wertung unausgesprochen, was indirekt durch die bloße Situation viel tiefer fühlbar wird, als es der ethische Begriff in direkter Nennung vermöchte. Ja dieser würde sogar vielfach die reine Seelenschwingung, die von Wolframs Werk ausgeht, zerreißen. Er will nicht ästhetisch wirken, er will nicht die Sinne, sondern das Herz ansprechen. So ist er auch nicht ein Meister der formalen Wortkunst wie Gottfried, wo das Wort als Gewand überhaupt keinen richtigen Inhalt des Gefühls mehr hat, er vermag auch nicht sprachlichen Ausdruck und Geisteshaltung zu exakter Ausgeglichenheit zusammenzuzwingen wie Hartmann, noch — bei aller Echtheit und Ehrlichkeit seines Fühlens — dieses je nach Bedarf durch stilistische Gewandtheit zu veräußerlichen wie Walther. Seiner emotionalen Kraft kann das Wort nicht letzter Ausdruck sein. Doch ist Wolfram deswegen nicht etwa wahllos und gleichgültig in der Anwendung der Wortzeichen. Er versucht vielmehr seine weltanschauliche Haltung und seine Sprache in größtmögliche Deckung zu bringen. Individuell wie sonst auch, macht er sich daran, dem ethischen Wortschatz eine neue, eigenartige Gestaltung zu geben. Die Fülle dieses Feldes zu deuten und die Bewegungsvorgänge in ihm zu klären, ist bei Wolfram schwieriger als bei jedem anderen. Denn der Strom ethischer Kräfte ist bei ihm eine Einheit, die einzelnen Werte sind nicht schemenhaft, sondern organisch eng miteinander verkettet. Der sprachliche Ausdruck, das Einzelwort, das er jeweils gebraucht, zeigt immer nur die Seite an, von der gerade Licht auf die Gesamtheit fällt. Einen einzelnen Strang, ein Teilfeld aus dem Ganzen vollständig zu isolieren, sozusagen anatomisch herauszupräparieren, ist unmöglich. Es werden sich stets Berührungspunkte ergeben, stets Nachbarwerte wenigstens zum Teil mitgerissen werden.

---

[51]) v. Kraus, a. a. O. S. 13.

Das Überwiegen des gefühlhaften Momentes über das formale sowie die Freiheit des sprachlichen Gestaltens bedingen die berühmte „Dunkelheit" des Wolframschen Stils. Die Deutung von Sinnladung und Zielrichtung der einzelnen Wörter für ethische Werte an den einzelnen Stellen ist daher nicht ganz einfach. Diesen Charakter seiner Sprache, der ihn der scharfen Kritik eines Gottfried aussetzt, kennt Wolfram selber auch sehr genau. Mîn tîutsch ist etswâ doch sô krump [52]). Außerdem ist anzunehmen, daß Wolframs Wortschatz, besonders natürlich der ethische, auch manchen Wandlungen unterlegen sein wird, nachdem der ganze Inhalt des Werkes entsprechend der Art seines Schöpfers ein Werden, eine Entwicklung darstellt und die Entstehung des Parzival sich auf wenigstens ein Jahrzehnt erstreckt. „Der Parzival mag um 1197 oder 1200 begonnen, um 1210 vollendet worden sein" [53]). Vielfach zeigt das auch ein Vergleich der einzelnen Bücher und Arbeitsabschnitte. Dadurch wird jeder Deutungsversuch des Wortschatzes weiter erschwert.

Doch soll im folgenden versucht werden, auch vom einzelbegrifflichen Aufbau des ethischen Wortschatzes her die innere Form der Gesamtheit seiner Inhalte und damit die Weltanschauung seines Gestalters zu erfassen, die sich darin birgt.

[52]) Willehalm 237, 11.
[53]) Ehrismann, Gesch. d. dt. Lit., 2, 2, 1, S. 217.

Das ethische Wortfeld im Parzival.

1. Staete und unverzaget mannes muot.

Staete und unstaete und der unverzaget mannes muot sind der Leitgedanke Wolframs in der Einleitung. Dieser erste Abschnitt beschäftigt sich nur mit dem eignen Innern des Menschen, seinem Selbst, und den ihm möglichen seelischen Zuständen. Die Beziehung zum Mitmenschen bringt erst der zweite Abschnitt. Beides zusammen ergibt auf knappeste Form gebracht das im Epos durchgeführte Thema: Überwindung alles zwîvels einer ringenden Menschenseele auf Grund ihres unverzaget mannes muot und der staete und damit eng verbunden die Frage nach der ethisch wertvollen Beziehung zum Du des Mitmenschen, d. h. die richtige Bindungsform der triuwe. staete und triuwe bezeichnen hier also grundsätzlich zweierlei. Und zwar ist die staete die Treue des Menschen zu sich selbst, zu seiner Art, der er allein folgt. Sie steht also für das, was die Gewissensgebundenheit und Eigengesetzlichkeit des germanischen Menschen genannt wurde, was Wolfram bzw. Parzival von seiner Zeit abhebt. Ehrismann stellt zwar den Bedeutungsunterschied zwischen staete und triuwe heraus, aber er zieht daraus nicht die sichere Folgerung. In seiner Überbetonung theologischer Fragen für Wolfram übersieht er zu sehr Wolframs einmaliges Heraustreten aus der Zeit und ihren Bedingtheiten, die Eigengesetzlichkeit seines Wesens, die sich auch im Sprachgebrauch geltend macht. So trifft es nicht das Richtige, wenn Ehrismann schreibt: „Wenn also Wolfram die staete als Grundbedingung der Sittlichkeit auffaßt, so folgt er einer allgemeinen moralischen Anschauung seiner Zeit“ [1]).

Diese Sonderstellung trifft freilich auch nur auf die Einleitung zu. Im übrigen bezeichnet die staete im Epos auch nur die Beständigkeit, die Festigkeit, das unbedingte Festhalten an etwas und ist damit ein Begriff, der unmittelbar neben der triuwe steht. In manchen Fällen, besonders in Paarungen mit der kiusche wie „mit

[1]) Wolframs Ethik, S. 412.

staete kiusche truoc diu maget" (192, 3.[2]) Kondwiramurs) oder „guot gebaerde und kiuscher site den zweien wont vil staete mite", (414, 24) oder wenn es von Parzival heißt, daß er sich in der Liebe zu seiner Frau keiner „unstaete niete" (732, 6), wäre es sehr naheliegend, die aus der Einleitung gewonnene Bedeutung hineinzulegen. Mitspielen mag sie vielleicht, aber ausschlaggebend ist sie sicher nicht. Das zeigen andere Belege, wo staete die triuwe nur vertritt, wenn z. B. Gramoflanz an Itonje schreibt: ich mac wol dîner güete jehen staete âne wenken sus (715, 15) oder wo sie Beständigkeit ohne besondere ethische Betonung bezeichnet: mîn suone wirt in doch nimmer ganz, die gein dem künege Gramoflanz mit staete ir hazzen kunnen tragen (634, 27). Dazu wäre die staete im Vergleich etwa zur triuwe viel zu wenig systematisch durchgeführt, auch zahlenmäßig wären es nicht gerade viel Belege (14 Subst., 15 Adj.). Daraus kann man wohl schließen, daß Wolfram bei der Abfassung der Einleitung nach einem Begriff suchte, der das grundlegende Wesen seines Helden wiedergeben könne. triuwe ist der eine Teil des Themas, also nimmt er für den inhaltlich verwandten andern den ebenfalls bedeutungsmäßig der triuwe nahestehenden Begriff staete. Voraussetzung dazu ist die vorherige Folgerung aus dem Wortgebrauch, daß Wolfram die Einleitung nachträglich verfaßt hat, zum mindesten nach Buch VI, viel wahrscheinlicher noch nach Beendigung des ganzen Werkes.

staete ist also die Treue zu sich selbst, das feste Wurzeln im Ich. Der unverzaget mannes muot aber ist Ausdruck der kämpferischen Haltung des germanischen Menschen, der Dynamik, die in ihm wirksam ist. zwîvel kann überwunden werden, wenn sich unverzaget mannes muot „parrieret", wenn ein unermüdlicher Wille als Gegenpol wirksam ist. Der unverzaget mannes muot ist gewissermaßen die aktivierte staete; staete bezeichnet den Zustand, muot das Wollen, das davon ausgeht. Dieses unbedingte Verankertsein in sich selbst sowie dieser davon ausgehende Wille, den Kampf des Ich zum guten Ende zu führen, sind Parzivals höchster ethischer Besitz, der allein ihn auch rettet.

Aber die notwendige Gegenseite zu der Beziehung zu sich selbst ist die ethische Beziehung zur Umwelt. Diese nennt Wolfram triuwe. Der hohe sittliche Wert des altgermanischen Heldenethos, die triuwe, symbolisiert jedes ethisch gute Verhalten von Mensch zu Mensch; sei es in einem tatsächlichen Pflicht- und Rechts- oder Treuverhält-

[2]) Zitiert ist nach Leitzmann. Es ist auch bei mehreren Versen jeweils nur der eine angegeben, der das betreffende ethische Wort bringt.

nis oder nur allgemein, wo es auch durchaus nicht einzig und immer auf das christliche Gebot der caritas zurückzugehen braucht. Der schlimmste Mensch ist der, der den Willen zu solchem Verhalten nicht hat. valsch geselleclîcher muot ist zuo dem helleviure guot und ist hôher werdekeit ein hagel. sîn triuwe hât sô kurzen zagel.. (2, 20). valsch geselleclîcher muot ist wohl nicht, wie Ehrismann interpretiert, gegen Gegner unter den Dichterkollegen (gesellen) gerichtet [3]), sondern ganz allgemein aufzufassen. Mit Rücksicht auf die vorhergehenden Verse „swer mit disen schanzen allen kan.." (2, 13 ff.) bedeutet er den Unwillen zur triuwe, Eigennutz, Egoismus. Wer nicht den Willen hat, beide Seiten zu verstehen, wer an das Werk eines andern absichtlich und bewußt zerstörend herangeht und ihn nicht auch gelten läßt, der schadet nur sich selbst: er verringert den eigenen Tugendwert und damit sein Ansehen — beides liegt hier in werdekeit — und handelt gegen Gott (helleviure). Proben der triuwe kann er natürlich nicht bestehen. Beachtlich für die gesamte Einstellung ist das Hervorkehren des Willensmomentes für die Ethik, das unbedingt darin liegt und das für die Entwicklung Parzivals eine große Rolle spielt.

2. Triuwe.

a) Triuwe als allgemeine Du-Bezogenheit.

Ein maere ich iu wil niuwen, daz saget von grôzen triuwen, wîplîchez wîbes reht und mannes manheit alsô sleht, diu sich gein herte nie gebouc (4, 10). Damit ist die triuwe als das Thema des Epos genannt.

Sie ist für Wolfram zusammen mit der staete der höchste ethische Wert und beherrscht ein übergroßes begriffliches Feld, das sich in die folgenden Kategorien wenigstens grob aufteilen ließ. Daß dieser erste Abschnitt, in dem der Begriff in der Bedeutung einer allgemeinen ethischen Du-Bezogenheit behandelt werden soll, die weitaus meisten Belegstellen erhalten mußte, beweist schon die Schwierigkeit und auch die Nachteile solchen Vorgehens. In vielem klingen auch hier „spezielle" triuwe-Beziehungen mit an. Vielfach gehören Stellen zwei oder mehr Kategorien an; was man davon als das Wichtigste herausliest, wird von subjektiver Beurteilung nie frei sein. Aber zugleich ist es der beste Beweis dafür, wie sehr bei Wolfram

[3]) A. a. O. S. 420 f.

nicht nur die einzelnen triuwen, sondern — wie sich zeigt — überhaupt alle ethischen Werte eng verflochten und ineinander verzahnt sind. Kleine Doppelheiten und oftmalige Hinweise auf andere Stellen sind daher nicht zu vermeiden.

Triuwe bedeutet die unbedingte Zuverlässigkeit, Beständigkeit, Aufrichtigkeit, Wahrheit und Rechtlichkeit, überhaupt ein ethisches Verhältnis zwischen zwei Menschen, also zwischen Freunden und Liebenden; zwischen Gatten, Eltern und Kindern und Anverwandten, kurz innerhalb der Gemeinschaft der Sippe, zwischen Gefolgsherrn und Gefolgsmann, den beiden wichtigen altgermanischen Pflicht- und Rechtsverhältnissen. Dazu reiht sich bei Wolfram unter den selben Begriff noch die allgemeine ethische Bindung an die Mitmenschen, die Beziehung zwischen Mensch und Gott, das menschliche Mitleid, schließlich noch zum Teil der Bezirk der Ehre. Die Stellen, an denen der ethische Akzent nur schwach ist oder die überhaupt nur noch formelhaft wirken, sind sehr dünn gesät. Das wirft umso mehr Gewicht auf die allgemeine hohe Stellung der triuwe.

Im vorliegenden Fall (4, 10) soll die Verstärkung durch „wîplîch" und „mannes" in Vers 11 f. den Abstand gegenüber der höfischen Ausartung hervorheben, die keine fraulichen Frauen und keine wahre Mannheit mehr kennt. „wîbes reht" steht dabei für wîpheit (wie in 3, 20). reht ist als die Gesamtheit dessen zu fassen, was nach Wolframs hoher Auffassung die Frau erwarten darf und geben muß, d. h. Recht und Pflicht umspannend. Parallel dazu steht „mannes manheit" ebenso zusammenfassend für den Gesamtstrom der besonders männlichen ethischen Werte. Die triuwe als Bindung zwischen Mann und Frau und Höchstwert ist noch eigens herausgegriffen. Vers 13 heißt: die keinem Widerstand je nachgab, die unverzagt kämpft, die also staete hat. Zunächst ist die Stelle als Übergang zum folgenden aufzufassen, also auf Parzival zu beziehen, dazu auf Kondwiramurs und auf ihrer beider triuwe. Darüber hinaus steht hier triuwe aber auch schon ganz allgemein im Sinn jeder ethischen Du-Bezogenheit, also jeder möglichen Treue, die der Mensch üben kann und von der das Epos kündet. Wenn man alle Personen der Handlung nach Charakter, Temperament, Stellung, Alter und Geschlecht sich vorstellt, so ergibt sich in jedem Fall einer triuwe eine andere Spielart, auch innerhalb der zunächst grob zu scheidenden Arten, wie Treue in der Liebe, Sippentreue usw. Niemals handelt es sich um ein blasses Schema triuwe, die Eigenschaft ist mit dem ganzen Menschen und seinen sonstigen Tugenden untrennbar verbunden und entsprechend variiert.

Die Stelle „wil ich triuwe vinden, aldâ si kan verswinden als viur in dem brunnen und daz tou an der sunnen?“ (2, 1) besagt dasselbe wie 2, 20, wo die triuwe zum valsch geselleclîchen muot in Beziehung gebracht ist. geselleclîcher muot ist der Wille des Menschen zur triuwe, der Ausgangspunkt der altruistischen Tugenden und das polare, ergänzende Gegenstück — nicht Gegensatz! — zum unverzaget mannes muot, der dem Ich verpflichtet ist.

die ganzen triuwe und êre brâhte er unz an sînen tôt (5, 30). triuwe steht hier auch wieder für die allgemeinen Beziehungen, aber schon eingeschränkter, da es sich um eine bestimmte Person handelt. Bei einem Fürsten ist besonders an triuwe als Rechtlichkeit zu seinen Untertanen zu denken, zumal hier êre damit gepaart ist. êre ist bei Wolfram zumeist Ehre als Geehrtwerden, hier ist es die Gegentreue des Volkes. Er war ein getreuer Herrscher und hatte so die Treue seines Volkes bis zum Tod. So steht hier êre für eine Möglichkeit aus der Gesamtheit der Du-Beziehungen, der triuwe im allgemeinen Sinn. Es hat genau denselben Gefühlscharakter wie das ihm unmittelbar vorangehende „triuwe“, nur variiert es durch seine andere Lautgestalt den Begriff rein formal und in Hinsicht auf den Wertträger, der dann gar nicht mehr eigens genannt werden muß. Das Beispiel zeigt gut die innere Verklammerung ethischer Begriffe.

daz ichs mit rehten triuwen phlege (8, 15). Leicht formelhaft beteuernd, wenn auch vielleicht auf den Minnedienst bezogen, von dem Gahmuret vorher spricht.

der triuwe ein reht beklibeniu vruht (26, 13) heißt es im Rahmen eines Fürstenspiegels (Isenhart) zusammen mit Kraft und Tapferkeit, wîsheit, zuht und kiusche und milte. Außer der milte ist die triuwe also als einzige nur altruistische Tugend genannt, umfaßt also wieder alles, wenn auch Belakane von sich aus wohl besonders an die Treue in der Minne denken mag. Daneben steht noch milte; sie hebt aus dem Gesamtkomplex einen Teil besonders hervor, die für einen Fürsten nach germanischem Ideal so wichtige Freigebigkeit, die eben auch Ausfluß und Ausdruck seiner triuwe ist, nämlich der triuwe, die ihn mit seiner Gefolgschaft verbindet und die ihrerseits Realisierung seiner triuwe allgemein, seiner Fähigkeit zur Du-Beziehung ist.

mit triuwen wîplîcher sin in wîbes herze nie geslouf. ir kiusche was ein reiner touf (28, 12). triuwe und kiusche sind gepaart wie in 3,2 (s. 3,2 triuwe in der Liebe S. 45). An Belakane erkennt Gahmuret diese beiden Grundeigenschaften des wîplîchen wîbes auf

Grund ihrer Erzählung; von dieser treuen Liebe schließt er auf allgemeine triuwe und kiusche, wie aus ihrem ganzen Benehmen.

diu manlîche triuwe sîn gît im ze himele liehten schîn (107, 25). Männliche Treue ist als höchstes Verdienst auf Erden gesehen. Ebenso allgemein: daz riet sîn manlîch triuwe (110, 8), doch mit Hervortreten der treuen Liebe.

der mannes triuwe an mir begienc (110, 22). Dafür könnte man sich auch mannes reht denken, reht als Recht und Pflicht im Sinn der natürlichen Erfüllung der Ehe. Es hat den selben Sinngehalt, wenn Herzeloide im Gedenken an den toten Gahmuret und sein noch ungeborenes Kind sagt: dû bist von triuwen komen (11, 7).

si kunde wîbes triuwe haben (113, 30). Parallel zu mannes triuwe umfaßt wîbes triuwe die Erfüllung der fraulichen Aufgaben im Du, die aber bei der Frau von Natur einen engeren Kreis umschließen als beim Mann, nämlich als Frau und als Mutter, in der selbstlosen Hingabe an ihr wîbes reht. Gerade die Selbstlosigkeit ist bei Herzeloide das Hervorragende. Im umfassenderen Sinn steht als die typisch weibliche Fähigkeit zur inneren Teilnahme und Hingabe güete (s. diese). güete zeigt sich schon im Umgang des Alltags, sie setzt noch kein eigentliches Treuverhältnis voraus, Liebe oder Ehe; wîbes triuwe kennzeichnet Fähigkeit und Sichbewähren in den großen Lebensaufgaben. So meint es Wolfram auch 116, 14: wîpheit, dîn ordenlîcher site, dem vert und vuor ie triuwe mite. Gegensatz zur triuwe ist valsch: genuoge sint gein valsche snel, etslîche valsches laere (116, 8 f.). ordenlîch besagt: so wie es die natürliche Weltordnung will.

swer die (armuot) durch triuwe lîdet, helleviur die sêle mîdet. die dolde ein wîp durch triuwe (116, 17. 19). Die Stelle zeigt, daß ein Leben der Armut als das nicht gewöhnliche, ja als nicht standesgemäß empfunden wird. Das arme, zurückgezogene Leben der Herzeloide aber wird als ein Zeichen einer triuwe erklärlich, nicht allein einer triuwe zu Gahmuret, die nur Klage ist, sondern triuwe als opferfähige Liebe zu dem, in dem Gahmuret für sie fortlebt. (Vgl. auch rîcheit S. 87.) grôz liebe ier solh herzen vurch mit dîner muoter triuwe (140, 19); damit meint Sigune ebenfalls die Aufopferung Herzeloidens.

Gurnemanz der triuwen rîche (166, 2). triuwe als Wohlwollen, Güte und Liebe des alten Mannes in der Unterweisung und Fürsorge für den jungen Parzival.

wîpheit vert mit triuwen (167, 29), also ganz ähnlich wie 116, 14 ausgedrückt. Hier charakterisiert es das Entgegenkommen, die ver-

ständnisvolle Rücksichtnahme der im Bad bedienenden Jungfrauen auf Parzivals Schamgefühl. Gerade die „Stätigkeit der Gesinnung" ist wohl damit nicht betont, wie Kinzel übersetzt [4]). Damit wäre der Zusammenhang zur Situation zerrissen. Der Vers 28 bleibt zwar auch so noch offen, doch ist nach Wolframs ganzer sonstiger Art eine erotische Anspielung nicht ausgeschlossen; deswegen wäre die Stelle noch lange keine „Obszönität" [5]), noch müßte sie „allgemeiner Hohn auf die wîpheit, auf das ganze weibliche Geschlecht" sein; deshalb will Boestfleisch die Stelle nicht so gewertet wissen, kann sie aber auch nicht anders erklären [6]).

dô kom der wirt mit triuwen kraft (168, 21). dô sprach der vürste ûz triuwe erkorn (177, 13). Die Bedeutung ist gleich 166, 2. Gurnemanz versteht es, von sich aus die Brücke zur jungen Generation zu schlagen. Das ist Treue.

die helde triuwen rîche lebeten kummerlîche: ir wâriu manheit daz gebot (185, 13). triuwe in der Gegenseitigkeit des gemeinsamen Tragens von Not.

mit triuwen âne schranz (189, 17), wieder auf Gurnemanz bezogen wie 166, 2. Parzival hat das, was er Gurnemanz verdankt, als Ausdruck der Treue erkannt.

An diese triuwe des Gurnemanz denkt er, wie er auf Munsalvaesche die Frage unterläßt. Mir riet Gurnemanz mit grôzen triuwen âne schranz, ich solde vil gevrâgen niht (239, 12). Er setzt Treue gegen Treue; aber diese seine bewußt gesetzte Treue gegen das höfische Gesetz bewirkt Tragik, da er es mißversteht. So wird er das erstemal, wo er bewußt treu sein will, gerade untreu, nämlich gegen seine angeborne triuwe, gegen die innere Teilnahme am Du. Daß diese in ihm nicht erloschen ist, sondern nur durch die falsche Bindung künstlich zurückgedämmt, zeigt 246, 13. Beim Erwachen findet er niemanden mehr vor; in der Annahme einer plötzlichen „urliuges nôt" ist er bereit, mit triuwen das Gebot seines Wirtes und derer, die ihm ihren Mantel lieh, zu leisten, also für sie zu kämpfen.

al irdesch triuwe was ein wint, wan die man an ir lîbe sach (249, 24). Damit wird die Treue der Sigune in der Liebe und zu Parzival als Ausdruck des Höchstmöglichen gepriesen. hoert mêr Sigûnen triuwe sagen (253, 18). Der Vers kann doppelt übersetzt werden, je nachdem man Sigûnen als Akkusativ oder Genitiv auf-

[4]) Die Frauen in Wolframs Parzival, S. 52.
[5]) Kinzel, ebd.
[6]) Boestfleisch, a. a. O. S. 31.

faßt. Hört die Sigune noch mehr Treues sprechen, oder: Hört (von mir dem Dichter) noch mehr von der Treue der Sigune erzählen. In jedem Fall aber heißt „mêr triuwe" „eine andere Seite des Altruismus", und zwar ist es die Sippentreue, die sie an Parzival in gutem Rat bewährt. Aber auch hier gilt Treue gegen Treue, doch nicht in dem naiven „juristisch-germanisierenden do-ut-des-Standpunkt der Verdienst-Ethik aus der Romanik" [7]). Sie wendet sich von Parzival ab und versagt ihm weitere Hilfe (255, 28—30), sobald sie aus seinem Bericht von der nicht getanen Frage ihm die triuwe — in dem Fall triuwe als Mitleid — absprechen muß.

dâ diu galle in der triuwe an iu bekleip sô niuwe (255, 15). Aber diese untriuwe Parzivals hat ja nicht ihr gegolten, sondern einem Dritten. Und nicht nur ob des einen Falles der anscheinenden Mitleidslosigkeit, sondern aus diesem einen Fall heraus spricht sie ihm die triuwe schlechthin ab und damit saelde (255, 20), êre und ritterlîchen prîs (255, 27), d. h. eigene innere Befriedigung, Ehre der Mitwelt und Ruhm des Ritters. Daraus ist die zentrale Stellung der triuwe in der Ethik Wolframs zu erkennen.

newederhalp wart widersaget: si wâren doch ledec ir triuwe (262, 16). Orilus und Parzival geraten aneinander. Keiner weigert den Kampf; denn sie schuldeten einander keine triuwe. Es besteht zwischen ihnen weder eine Treubeziehung durch ein Rechts- und Pflichtverhältnis noch sonst Grund zu einer triuwe. So ein Fall zeigt den verschiedenen Ursprung der Wolframschen triuwe von dem Gebot der allumfassenden caritas. Sie müssen Feinde sein, der Kampf ist Sache der Ehre, für Orilus die der eigenen, für Parzival die Jeschutens und der seinen. In diesem Eintreten für die Wiederanerkennung der Unschuld äußert sich gerade seine triuwe. „Theoretisch" ist derselbe Fall im Rahmen der Gurnemanzregeln behandelt (171, 25—30. S. erberme 171, 25. S. 80).

Parzivâl dô mit triuwen vuor (269, 1). Das Ganze steht unter dem Begriff der triuwe, in dem die Ehre mit eingeschlossen ist. Eigens ausgesprochen ist die germanische Ehre (Ehre als Tugendbesitz) bei Wolfram nicht, nur manchmal klingt sie neben der êre (Ehre als Geehrtwerden) in den Wörtern prîs oder êre mit an; im Zusammenhang dieser Episode z. B. 265, 3: ieweder vaste werte sînen prîs

---

[7]) Weber, Der Gottesbegriff des Parzival, S. 15.

vor dem ander; vielleicht auch 269, 30: des sî phant mîn saelde und êre.

der was manlîcher triuwen wîs (297, 14). Keie ist zwar ein merkaere (297, 6), aber er versteht es, „valsche diet von den werden" zu scheiden (297, 9 f.). Hinter seinem rauhen äußeren Benehmen steckt ein edler Kern. Er denkt nicht an sich, sondern steht im Dienst der guten Sache, im Dienst seines Herrn (297, 8). Deshalb ist auch er getriuwe, d. h. sittlich wertvoll: getriuwe und ellenthaft ein man was Keie (296, 22).

Mit triuwen vergibt die Königin Ginover Parzival das Leid, das er ihr mit Ithers Tod zugefügt hatte (310, 27). Die Heiligkeit des Sippenbandes spielt bei Wolfram eine überragende Rolle. Sippenbruch ist untriuwe schlimmster Art. Die Schuld eines Sippenmordes hat Parzival unwissend auf sich geladen. Aber die germanische Racheidee hat sich gewandelt. Der Germane, der sich sein Recht in der Blutrache holt, steht im schroffsten Gegensatz zum Gebot des Christengottes. Die Lösung der Auseinandersetzung gelingt noch Konrad von Regensburg im Rolandslied in einfacher und sicher genialischer Weise. Die stofflichen Gegebenheiten der Kreuzzugsideen erleichterten ihm freilich seine Aufgabe. Genelun wird über die Sippe hinaus an Gott und der Christenheit zum Verräter. Als Richter steht auch über dem Kaiser noch der oberste truhtin Gott. Wolframs Werk ist nicht nur christlich überbaut, sondern christlich durchdrungen. Aber er überträgt das christliche Element auf das arteigene Wesen. Ginovers Verzeihen ist triuwe. Auch Gramoflanz muß später Gawan gegenüber „verkiesen um sînen kranz und swaz er hazzes phlaege gein Lôt von Norwaege" (728, 12 ff.). Gawans Vater Lot hat den des Gramoflanz erschlagen. sîn vater der brach triuwe: im gruoze er mînen vater sluoc (608, 22). untriuwe hebt die triuwe des andern auf, d. h. die menschliche Teilnahme, eben im Sinn der caritas, nicht die triuwe als Ritterlichkeit usw. Die Feindschaft ist in durchaus altgermanischer Weise von den Vätern auf die Söhne übergegangen. Aber das frische Sippenverhältnis zwischen ihnen setzt sich schließlich durch, das aufbauende Element der Liebe gegen das zerstörende der Rachepflicht. Auch das ist triuwe. In diesen Zusammenhang gehört auch 694, 18: vart hin, vervluochet man! ir sît, der triuwe nie gewan (Bene zu Gramoflanz), schließlich noch: phliget er triuwe, ez wirt im leit (711, 26. Itonje über ihren Bruder Gawan). Auch Orgeluse söhnt sich mit Gramoflanz aus: welt ir, des jeht vür triuwe (729, 24).

ir sehen in mit triuwe emphienc (311, 27). Schon Parzivals

äußere Erscheinung bringt ihm die triuwe, hier die herzliche Zuneigung und Ergebenheit der Damen des Artuskreises.

ein maget gein triuwen wol gelobet, wan daz ir zuht was vertobet, heißt es von Kundrie (312, 3). Der Fall liegt ähnlich wie bei Keie (297, 14). Wolfram will sagen, daß sie trotz ihres häßlichen Aussehens und trotz der überscharfen Anklage gegen Parzival nicht Böses wollte, sondern Tugend hatte. An eine bestimmte Art von triuwe ist dabei nicht gedacht. werdekeit kann er dafür nicht nehmen, da werdekeit zuht in sich mit einschließt.

si (Herzeloide) lêrte ir triuwe pîn (317, 20) gehört nach seinem Bedeutungsgehalt zu 113, 30. 116, 17. 19. 140, 19. 476, 25.

iuwer vater waere manlîcher triuwe wîse, sagt Kundrie von Gahmuret (317, 23). Die triuwe, die Fähigkeit zur sittlichen Du-Bezogenheit als Blutserbe Parzivals ist betont (vgl. 451, 7). Sie wirft ihm vor, daß er dieses Erbe seiner Eltern habe verkommen lassen.

ritter ordenlîchez leben: dem sint zwuo rîche urbor gegeben, rehtiu schame und werdiu triuwe (321, 29). Damit umreißt Wolfram das Bild eines Ritters nach seiner Art formelhaft kurz, aber alles umschließend: er muß triuwe haben, die Beziehung zur Mitwelt, sei es in allgemeiner Äußerung oder in eigentlichen Treuverhältnissen und die schame, die natürliche Zurückhaltung und Wahrung des Ich an Stelle der höfischen mâze. Beide ergänzen sich. Werte wie zuht und diemüete sind in beiden zusammen mit inbegriffen.

valsch lügelîch ein maere daz waene ich baz noch waere âne wirt ûf einem snê, sô daz dem munde würde wê, derz ûz vür wârheit breitet. sô hete in got bereitet, als guoter liute wünschen stêt, den ir triuwe zarbeite ergêt (338, 24). Es ist eine der persönlichen Stellen, an denen Wolfram etwas bitter wird. Treue findet oft nicht den verdienten Lohn, während Unwahrheit und Untreue oft die Oberhand bekommen. Aber Wolframs sittlicher Ernst wählt lieber das schwerere Leben der Treue. Dazu auch: ich (Parzival zu Trevrizent) hân mit sorgen mîne jugent alsus brâht an disen tac, daz ich durch triuwe kummers phlac (467, 18).

Scherules der lobes gehêrte sprach als in sîn triuwe lêrte (362, 10). Hier meint triuwe Güte und inneren Anstand. Man könnte sich auch zuht dafür denken; da zuht aber bei Wolfram etwas abgeblaßt ist in der Anwendung für nur Äußerliches — z. B. wird Essen immer von den Bedienenden mit zuht oder mit zühten oder zühteclîche aufgetragen —, wählt er das viel stärkere, inhaltlich schwerere triuwe.

ich enruoche um die ungetriuwen. mit dürkelen triuwen hânt si alle ir saelekeit verlorn (404, 14). Die Stelle betrifft die Leser

und besagt dasselbe wie 2, 20. Für den valsch geselleclîchen muot steht dürkele triuwe = untriuwe.

Vergulaht bittet seine Schwester, einen Vergleich mit Gawan zuwegezubringen und ihm das Beste zu raten. si sprach: dâ lege dîn triuwe zuo (422, 18). Er hat gegen sie und gegen den Gast nicht treu gehandelt. Voraussetzung für Verhandlungen ist erst einmal die Wiederherstellung der triuwe. Später sagt sie ihm nocheinmal: dir stêt manlîchiu triuwe baz, danne daz dû dols der werlde haz (427, 27).

triuwe als art (451, 7) gehört bedeutungsgemäß zu 317, 20. 23. Näheres s. erberme 451, 5 S. 81.

Parzival hat die Einladung des alten Ritters und seiner Töchter höflich abgelehnt. Diese sehen ihm voll Bedauern nach, wie er von dannen reitet. ir triuwe si daz lêrte (451, 26). Die Bedeutung ergibt sich aus 449, 25 (s. triuwe in der Bedeutung Aufrichtigkeit), aus 450, 9—11, auch 450, 5 und 451, 27—30. triuwe ist hier zunächst allgemein die Teilnahme am Mitmenschen, auch ein Stück Mitleid liegt drin, im wesentlichen der Bereich der caritas; dazu aber von anderer Wurzel herkommend die Gastfreundschaft, die daraus spricht. Das Interesse der Töchter endlich verrät auch noch ein leicht anklingendes erotisches Gefallen. So verschiedenartige Saiten können gleichzeitig in einem Wertbegriff berührt werden.

Parzival sagt von sich, daß er „durch triuwe kummers phlac" (467, 18). Es ist eine Parallelstelle zu 338, 24. Die Treue in seinem zweifachen Streben bringt ein schweres Leben voller Kampf mit sich.

Ither ist „balsem ob der triuwe" (476, 2). Gemeint ist die Gesamtheit der männlich ritterlichen Arten der triuwe.

dîner muoter daz ir triuwe erwarp, dô dû von ir schiede, zehant si starp (476, 25). ir grôziu triuwe daz geriet, dîn vart si von dem leben schiet (499, 23). Wie 113, 30 u. a. ist die opfernde Mutterliebe der Herzeloide wieder als Treue bezeichnet.

Die allegorische Fabel vom Pelikan, der sein Herzblut für seine Jungen gibt, symbolisiert die Treue der Liebe im Gegensatz zur höfischen Minne (482, 15. 20). Es ist auch eine Parallele zu Herzeloidens Treue und ihrem Traum (104, 10 ff.).

Trevrizent ist „der wirt mit triuwen wîse" (486, 21). Er läßt Parzival die Kraft seiner Kenntnis und Erfahrung und die Kraft seiner sittlichen Bindungsfähigkeiten zugute kommen, von denen triuwe hier sehr viel umfaßt: Wohlwollen, Güte, Mitleid, verwandtschaftliche Liebe, Gastfreundschaft. si dolden herzen riuwe niht wan durch rehte triuwe (487, 18) meint das gegenseitige Verhältnis beider,

das auch in dem kameradschaftlichen zweisamen Leben Ausdruck findet, Parzivals dankbares Vertrauen und Trevrizents triuwen, dazu das Gemeinschaftliche ihrer triuwe in Gott. Einzeln ausgedrückt ist es für jeden nocheinmal: mîn triuwe hât doch gein iu vluht (488, 8) und: ir sult mit râtes triuwe klagen mîne tumpheit (488, 14).

sô reicht über phaffen gotes segen. der sol dîn dienst mit triuwen phlegen (502, 10). Vom Ritter verlangt der Geistliche nicht nur Anerkennung, die er dem Ritter gibt, sondern Dienst, der auch von der Treue bestimmt sein soll. Daß die triuwe hier vom sonstigen Gebrauch des Wortes aus mildern und ethisch vertiefen soll, ist eher anzunehmen als ein Herausstreichen gerade der anderen Seite zur Bedeutung einer pflichtigen Unterwürfigkeit.

Der Fährmann warnt Gawan vor Schastel marveil mit triuwen (557, 1. 23). Es ist Wohlwollen und Sorge um den, dem er sich verpflichtet fühlt, etwas vielleicht schon an Mitleid grenzend, besonders 557, 23: der wirt mit triuwen klagete.

triuwe nennt Arnive Gawans Tapferkeit und unerschrockenen Einsatz für die gefangenen Frauen im Wunderschloß. mir ist von herzen leit, ob dîn getriuwiu manheit dîn werdez leben hât verlorn (574, 24).

Die Frauen nehmen sich des Verwundeten mit triuwen, mit „teilnehmender Sorgfalt" an (577, 20). Dazu: er sach an in triuwe (595, 8).

sîn vater der brach triuwe (608, 22). hete er triuwe zebrochen (609, 13). triuwe meint hier das Wahren des ritterlichen Verhaltens zum Gegner, der ungeschriebenen Rechts- und Ehrenordnung für den Kampf.

Die „ritterlîchen triuwen" des Gramoflanz (631, 20) werden sich im großen und ganzen mit der „manlîchen triuwe" decken (vgl. 107, 25. 110, 8); es ist lediglich d e r Beruf des Mannes speziell betont. Ebenso steht manlîche triuwe für Gawan im üblichen Sinn (675, 30).

Feirefiz und Parzival sind „der geliuterten triuwe fundamint" (740, 6). Dabei ist mit Bezug auf Vers 5 wieder an die triuwe als väterliches Erbe gedacht, also an die ritterlichen Treuen.

dâ streit der triuwen lûterheit, grôz triuwe aldâ mit triuwen streit (741, 21 f.). Nicht zierlich-gewandt und ästhetisch spielend, sondern schlicht und schwer steht das dreifache triuwe da; die Wirkung ist entsprechend wuchtig und innerlich das Gemüt ansprechend, nicht das Ohr. Genau wie im Kampf mit Gawan steht in dem Parzivals mit Feirefiz Treue gegen Treue (vgl. triuwe und Sippe 680, 7 S. 50).

Parzivâl truoc ûf si haz: durch vriunde bete er des vergaz mit triuwen âne vâre (780, 1). Parzival vergißt mit triuwen seinen Haß gegen Kundrie, nachdem auch sie ihm nunmehr als ihrem Herrn wohlwollend (triuwe 783, 12) ergeben ist.

b) Triuwe in der Liebe.

Swelhiu mîn râten merken wil, diu sol wizzen, war si kêre ir prîs und ir êre und wem si dâ nâch sî bereit minne und ir werdekeit, sô daz si niht geriuwe ir kiusche und ir triuwe (3, 2). Mit den zwei Begriffen kiusche und triuwe zeichnet Wolfram, was für ihn zu wahrer Liebe gehört, kein wanc oder valsch, sondern treue Hingabe, die aber stets durch die kiusche in der rechten Bahn gehalten wird. Das ist die „rehtiu mâze", die er der Frau auferlegt (3, 4). Es ist ein sich ergänzendes Tugendpaar, die kiusche als unmittelbarer Ausdruck der staete und die triuwe als von dort ausstrahlendes ethisches Verhalten zum Du, in dem Fall zum Mann als dem Geliebten. (Vgl. kiusche S. 59.)

ûf mîner triuwe jâmer blüet (28, 8. Belakane über Isenharts Tod). Ein Beispiel für tragische Treue, für die zerstörende Macht der höfischen Minne in einer für das Ganze sonst unbedeutenden Episode. ir triuwe an jâmer hât gewin (31, 12), steht im selben Sinn für die selbe Situation. Dazu auch: ir triuwe kôs den dürren ast. (57, 14. Treue der verlassenen Geliebten.)

ob minne und ellen in des mane? grôz liebe und starkiu triuwe sîne kraft im vrumte al niuwe (78, 23). Gahmuret erkämpft als Ritter der Amphlise den Sieg. Dazu bemerkt Wolfram und läßt seine Einstellung an sonst unbedeutender Stelle wieder durchblicken: nicht der konventionelle Minnedienst und die bloße physische Kraft sind das Entscheidende, sondern wahre Zuneigung und Treue stärken dem Mann die Kräfte zum Kampf. liebe und triuwe sind aufbauende Elemente, die minne zerstört nur (vgl. 291, 19). So z. B. lag die Geliebte des Galoes „an klagenden triuwen tôt" (81, 4), nachdem er im Minnedienst an einer tjoste starb.

ir zweier minne man triuwen jach (101, 20). Die Liebe zwischen Gahmuret und Herzeloide ist von der triuwe bestimmt. Aber es ist auch eine tragische Treue aus dem Konflikt zwischen Minne und Tatendrang des Mannes, zwischen Ehe und Männerbund. daz güete alsolhen kummer treget und immer triuwe jâmer reget (103, 22).

einer bin ich unbereit dienstlîcher triuwe (114, 9). In der sogenannten Selbstverteidigung Wolframs Aufsagen der Treue an die

Ungetreue in Erkenntnis der falschen Bindung und aus Selbstbewußtsein.

swâ man nâch wîbes minne solde erzeigen mannes triuwe (160, 23). mannes triuwe eingeschränkt auf die Minne.

ob ich nû gîtes gerte, untriuwe es vür mich werte (202, 14). In der Minnereflektion anläßlich Parzivals Beilager wird allzu stürmisches sinnliches Verlangen, ein Verfehlen gegen die Wolframsche kiusche, wo höfisch mâze stehen müßte, als untriuwe bezeichnet.

vor im ûf einer linden saz ein maget, der vuocte ir triuwe nôt (249, 15). An der Gestalt der Sigune hängt Wolfram mit ganz besonderer Liebe, eben wegen ihrer Treue. Sie ist förmlich das Sinnbild der Treue in der Liebe über den Tod des Geliebten hinaus. In ihr ist die höfische Minnekultur überwunden und die wahre Liebe verklärt, die Treue ist. Dieselbe Treue hat Parzival zu seiner Frau. Beim Anblick der Blutstropfen im Schnee bricht sie so stark hervor, daß dem Einsamen seine Liebe zum einzig noch gültigen Wertausdruck des Daseins wird. von sînen triuwen daz geschach (282, 23). Aber seine treue Liebe geht der Krönung in der diesseitigen Welt entgegen, die der Sigune findet ihre Vollendung im irdischen Tod. Dazu auch: vrou Minne, ir tâtet ouch gewalt, dô Parzivâl der degen balt durch iuch von sînen witzen schiet, als im sîn triuwe dô geriet (293, 8). sîn triuwe in lêrte, daz er vant snêwec bluotes zeher drî (296, 2).

vrou Minne, ir phleget untriuwen (291, 19). Hier ist die zerstörende Macht des höfischen Minnekults gemeint im Gegensatz zur aufbauenden Treuethik Wolframs-Parzivals.

genâde doch bî dem dienste stêt, swer triuwe rehte mezzen wil (346, 22). Meljanz hält Obie vor, daß wenn sie schon triuwe gegen ihn haben könne, d. h. ihn liebe, dann müsse sie ihm auch gnädig sein. Beider Liebe „stuont mit triuwen" (365, 13). Die Minne schließt die Treue nicht von vornherein in sich: dâ meisterte vrou Minne mit ir krefteclîchem sinne und herzenlîchiu triuwe der zweier liebe al niuwe (396, 23).

süezer rede in niht gebrast beidenthalp mit triuwen (405, 25), dazu 406, 6: triuwe im Minneverhältnis zwischen Gawan und Antikonie. Diese triuwe muß natürlich eine andere sein als die Parzivals und Kondwiramurs'. Aber es soll betont werden, daß auch diese beiden es mit ihrer Leidenschaft ehrlich meinten. Beim Abschied wird ihre herzliche Zuneigung noch einmal hervorgehoben: durch herzenlîche triuwe huop sich dâ grôziu riuwe (431, 3).

swâ harnasrâmec wirt ein wîp, diu hât ir rehtes vergezzen, sol

man ir kiusche mezzen, si entuoz denne durch ir triuwe (409, 15). Der Lebensbereich der Frau schließt den Waffenkampf aus. Die fraulíche Frau hat natürliche Zurückhaltung, eine gewisse Passivität im Gegensatz zum Mann, das ist kiusche. Die kiusche wird nicht aufgehoben, wenn die Frau aus Treue zum Mann im blutigen Ernst tapfer an seine Seite tritt. Dieser schöne, germanische Zug des Wolframschen Frauenideals dient dazu, um die Gestalt der Antikonie von aller Zweideutigkeit zu befreien. Sie ist höfische Liebhaberin, aber sie hat triuwe.

435, 18. 436, 24. 440, 15: die triuwe wird wieder als die Eigenschaft der Sigune gerühmt.

Die rehte triuwe hat die Ehe Frimutels beherrscht — eine Parallele zur Parzival und Kondwiramurs. Trevrizent stellt Parzival diese Ehe als vorbildlich hin: nie von manne mêre wîp geminnet wart sô sêre, ich meine mit rehten triuwen (474, 17); er erkennt damit Weltleben auf sittlicher Grundlage an. Das Gralskönigtum schließt die Liebe Frimutels nicht aus, nur die Minne des Amfortas (495, 7—10).

reht minne ist wâriu triuwe (532, 7. 10.). sol ich der wâren minne jehen, diu muoz durch triuwe mir geschehen (532, 18). Damit ist Wolframs Ideal klar ausgesprochen. Auch Gawans Liebe zu Orgeluse ist triuwe, wenn auch eine triuwe auf anderem Boden als die Parzivals; in twanc dienestbaeriu triuwe (541, 6). der mit triuwen nie vergaz sîn dienestlîchez wachen (584, 20). Die wîplîchiu triuwe äußert sich für ihn im Sichergeben der Frau als Endziel; phliget si wîplîcher triuwe, si sol mir vreude mêren (547, 28); ob ir triuwe kunnet tragen, sô sult ir wenden im sîn klagen (633, 17. Gawan zu Itonje).

Auch das echt höfische Liebesverhältnis zwischen Gramoflanz und Itonje, die sich noch gar nicht gesehen haben, ist „mit triuwen staete minne" (586, 24). Dazu auch 635, 28. 686, 21. 687, 18.

der triuwe ein monizirus (613, 22) nennt Orgeluse ihren früheren Liebhaber Zidegast.

elliu triuwe an mir verswant (634, 21), klagt Itonje, nachdem sie von der treuen Liebe Gramoflanz' zu ihr gehört und daran denkt, daß sie mit Orgeluse und ihren Rittern den Empfangskuß gewechselt hat. Auch hier zeigt sich der Grundsatz der Ehre: Treue gegen Treue, Haß gegen Haß.

unser minne sol in triuwen stên und niht von ein ander gên (715, 19). sît dîn herze gein mir triuwen phliget. dû bist slôz ob mîner triuwe (715, 8 f.) meint die Gegenliebe des Gramoflanz, weist

aber auch schon mit auf das folgende: dîn minne gît mir helfe rât, daz deheiner slahte untât an mir nimmer wirt gesehen (715, 11 ff.). Die Liebe verleiht ihm die Fähigkeit, auch anders Treue zu üben. Der hôhe muot ist nicht namentlich genannt. al irdeschiu rîcheit, ob diu erde waere noch alsô breit, da vür naeme ich si einen. si solz mit triuwen meinen (722, 24). Von dem Sonderfall der Sigune abgesehen sind Itonje und Gramoflanz trotz der höfischen Entwicklung ihrer Beziehungen nach Parzival und Kondwiramurs das menschlich reinste Liebespaar im Epos, das dem Wolframschen Ideal am nächsten kommt. Es ist mit großer Liebe vom Dichter gezeichnet; das zeigt die oft hervorgehobene triuwe der beiden, das zeigen die lyrischen Stellen wie die obige oder 715, 14—20 im Liebesbrief des Gramoflanz. Auf Parzival-Kondwiramurs würde das nicht passen; denn sie sind kein lyrisches Liebespaar, sondern Schicksalsgemeinschaft. Parzivals triuwe geht einen längeren, schwierigeren Weg zur Frau als Gramoflanz, zu der Frau, die er schon errungen hat. solh minne wirt vom im gespart. grôz triuwe hete im sô bewart sîn manlîch herze und ouch den lîp, daz vür wâr nie ander wîp wart gewaldec sîner minne, niwan diu küneginne Kondwîrâmûrs (732,8).

triuwe der Frauen zu Gahmuret hebt Parzival hervor, da auch er triuwe phlac (751, 10. 13).

'swâ von ich sol die maget hân', sprach der heiden, 'daz wirt gar getân und mit triuwen an mir erzeiget' (817, 3). Feirefiz will sich zu jeder Treuleistung um Repanses Minne willen verpflichten.

c) Triuwe und Sippe.

Die Sippe ist, wie schon erwähnt wurde, für Wolfram die natürliche, selbstverständliche Gemeinschaft der Menschen, die ihm auch die erste und ganz natürliche Möglichkeit sittlichen Bewährens gibt. Ein Verstoß gegen die triuwe innerhalb dieses Bereiches ist schwerste Verfehlung. Als ständiges Begleitmotiv und nicht zu unterschätzender Teil des Themas zieht sich durch die ganze Entwicklung Parzivals unwissend begangener Sippenmord, eine Schuld, deren Gewicht ausgerechnet Trevrizent am schärfsten hervorhebt (475, 13 bis 476, 11). Eben weil der Totschlag im Zeichen der noch ungebundenen, allein im Interesse und Dienst des Ich stehenden Kraft geschah, ist er ein Verstoß gegen die triuwe. Die Tragik, daß es sich noch dazu um Versippte handelt, erweitert und vertieft das Schuldproblem, dessen Sühnung mit in die Gesamtlösung mündet, wenn Parzival die richtige Form seiner triuwe zu Gott und Menschen

gefunden hat. triuwe und Sippe begegnen im Epos immerwieder. Die Mutter Herzeloide ist es, die Parzival die engste und natürlichste „Sippentreue" erzeigt, gegen sie und den Vetter Ither gehen Parzivals Jugendverschuldungen, die Oheime Gurnemanz und Trevrizent und die Base Sigune sind es, die ihm Treue vorleben, alle auf anderer Ebene der Daseinsbedingung wie er, aber in ihrer Treue Vorbild und Wegweiser in Rat und Tat, der Oheim Amfortas ist es, an dem Parzivals triuwe sich von Schuld zu Vollendung wandelt. Bei solcher Bedeutung versteht man leicht, daß der Begriff triuwe an so vielen Stellen die Treue zur Sippe meint.

triuwe als brüderliche Treue des neuen Königs Galoes zu dem jüngeren, eigentlich rechtlich nicht erbberechtigten Bruder Gahmuret meinen 6, 15. 7, 13.

daz waere ein untriuwe an mir, wande ir sît mîner muomen kint (48, 12), sagt Gahmuret zu Kailet. Kampf unter Versippten wäre Verstoß gegen die Treue.

des wer ich an den triuwen dich (68,16). Ein Gesippe tritt für den andern im Kampf ein zum Zeichen der gegenseitigen Treue.

den wirt sîn triuwe mente (90, 9). Gahmuret gedenkt der verlassenen Belakane, er schämt sich seines „minnen wankes", d. h. er wirft sich selbst Untreue vor. Darüber hinaus bezieht sich triuwe auf den Schmerz um den Tod seines Bruders. Ebenso 92, 16.

sîne triuwe er nie verscherte (141, 4). Als Verteidiger der dem unmündigen Parzival geraubten Erbländer ist Schianatulander gefallen. Das Brackenseil-Motiv ist von Wolfram gemildert und dadurch veredelt, daß seine triuwe den tieferen Sinn der Sippentreue erhält als nur den der höfischen Minne. Die Gestalt Schianatulanders und der Sigune ist damit noch mehr in unmittelbare Beziehung zum Hauptthelden gebracht.

Gurnemanz' triuwe zu Parzival ist wie nur die eines Vaters zu seinen Kindern (165, 11).

mir waere ûf den triuwen mat, solde ich gein iu kriegen und mîn selbes zuht betriegen (275, 28). Kunneware spricht so, wie ihr Bruder — sie weiß nicht, ob Orilus oder Lehelin vor ihr steht — ihr seine Sicherheit bietet. ich sol und muoz durch triuwe klagen. ouwê, wer hât dich geslagen? (276, 13). Orilus will Kunneware an Keie rächen. Wenn er es aus triuwe tut, so hat er dabei wohl in erster Linie die Schwester im Auge, danach erst die Dame, der er eben im Auftrage Parzivals seine triuwe als Ritter gegeben hat. Darauf weist auch das ergänzende, nicht begründende „ouch" in 276, 19: ouch hilft mirs klagen der küenste man. Er klagt als Bruder, dazu klagt

jener, dem er als Unterlegener zu Dienst sein muß. Das Sippenverhältnis ist ein natürliches, seine Sicherheit ist auferlegte Pflicht.

Dem belagerten Lipaot kommt sein Bruder zu Hilfe, um für ihn mit triuwen zu streiten (354, 16).

Antikonie mahnt Vergulaht „an bruoderlîche triuwe" (427, 25).

Parzival sagt zu Trevrizent: bin ich iuwer swester kint, sô tuot als die mit triuwen sint (476, 19). Man kann geradezu übersetzen: Wenn ich schon Eurer Schwester Kind bin, so handelt, wie es unter Blutsverwandten üblich ist. Die triuwe wird als naturgegebenes, selbstverständliches Band der Versippung empfunden.

Gawan sucht Gnade für Urjanz zu erwirken. Er bittet Ginover „durch sippe minne" und hebt seine Anhänglichkeit (triuwe) zu ihr von Jugend an hervor (528, 20). Ebenso entbietet er in seinem Brief Artus und Ginover seine triuwe (625, 19) und auch sie möchten an Treue denken (625, 23) und für seine Ehre eintreten. Auch Gawans Knappe berichtet der Königin Ginover von seinem Herrn: der enbiutet iu sîn reht, dienstlîche triuwe âne allen wanc (645, 11). Und Artus erfüllt die Bitten, „ob triuwe an mir gewan ie kraft, durch sippe und durch geselleschaft" (649, 16). Zu dem germanischen Element tritt als Beweggrund die Repräsentation der Tafelrunde als der Elite der höfischen Kreise. Später wird nochmals betont, Artus komme mit seinem Gefolge und Heer „durch sippe und durch triuwe" (661, 9). Auch Ginover riet mit triuwen (654, 17). Der vom Dichter voll herausgearbeitete Hauptzug der Ginover ist überhaupt ihre herzliche Treue zu Ither und zu Gawan, der von Artus und ihr aufgezogen wurde (vgl. 528, 17—20. 337, 13 f. 160, 1—30).

ir beider triuwe unerlogen stuont gein einander âne wanc. (661, 30. Zu 649, 16.)

mit triuwen will Gawan seiner Schwester helfen (635, 17).

triuwe steht gegen triuwe im Kampf zwischen Gawan und Parzival (680, 7). dû hâs dîn selben ane gesiget, ob dîn herze triuwen phliget, sagt Gawan nach dem Erkennen zu Parzival (690, 2). In Gawan als einem mit ihm Versippten hat er sein eignes Blut, sich selbst besiegt; das muß er anerkennen, wenn er Sippentreue kennt. Daß man in einem Verwandten gegen das eigene Leben vorgeht, ist öfters ausgesprochen (475, 21—25. 689, 5. 752, 15—17. 740, 3. 4. 740, 28—30).

Itonje bittet Artus als den Sippenältesten, den Streit zwischen Gawan und Gramoflanz zur Aufrechterhaltung der Sippe zu schlichten: nû denket, ob ir mîn oeheim sît: durch triuwe scheidet disen strît (712, 2).

Auch dem Sieger zwischen den zwei Brüdern muß der Kampf leid sein, wenn er Treue kennt (742, 24. Zu 690, 2). Brüderliche Treue und Liebe scheidet den Streit (748, 12). Feirefiz' „bruoderlîchiu triuwe" bittet Parzival um das vertrauliche Du (749, 20). Als Gegengründe führt Parzival des Bruders Alter gegen seine Jugend, seine rîcheit, seine irdische Macht gegen seine armuot an. Beides ist germanischer Zug. Das Alter nimmt in der Heldendichtung eine besonders geachtete Stellung ein ob seiner wîsheit, seiner Lebenserfahrung[8]). Die Mutter rät Parzival, das Alter zu achten und von ihm zu lernen (127, 21—24). Zur wîsheit tritt organisch ergänzend die Ethik, deren Brennpunkt die triuwe ist. Die äußere Macht aber und der Ruhm sind Zeichen der Tüchtigkeit, haben also auch ethische Grundlage (vgl. werdekeit und prîs, rîcheit).

durch triuwe trauert Parzival beim Abschied des Bruders (820, 23).

d) Triuwe als Mitleid.

Bei allen im folgenden genannten Stellen kann der Begriff triuwe nichts anderes meinen als das Mitfühlen mit einem andern Menschen, die natürliche teilnehmende Herzensregung angesichts menschlichen Leides und Kummers. Diese Gefühlssphäre, die sonst mit dem Wort erberme sprachlich wiedergegeben wird, bezeichnet Wolfram fast durchwegs als triuwe. Als dazugehöriges Zeitwort freilich muß er natürlich auch erbarmen nehmen, aber das bestätigt ja nur die für triuwe gemachte Feststellung, wenn beide unmittelbar zusammen genannt sind, z. B. 249, 20. 477, 29. 787, 9 (s. unten). Der Begriff triuwe besagt dem Dichter jedenfalls mehr, er wirkt nach seinem alten Wortgehalt lebendiger und ursprünglicher; das Mitgefühl, das helfen will, ist eine Möglichkeit ethisch werthafter Beziehung zum Du, deren Gesamtheit und deren Einzelerscheinungen von ihm triuwe genannt werden, da die Einzelerscheinungen lediglich verschiedene Motivierung haben können, die sich jeweilig aus Person und Situation ergibt. So kann die Du-Beziehung einem Blutsverwandten gelten, der geliebten Frau, dem König als Gefolgsherrn oder wie hier einem Mitmenschen allgemein. Aber der tragende Grund, der letzte Ursprung ist die triuwe, auch für diesen Fall. Damit beweist Wolfram gleichzeitig, daß dieses Gefühl, das sich selbstverständlich mit der christlichen miseri-cordia, dem er-b-armen schneidet, durch-

[8]) Vgl. z. B. Hildebrandslied 8: ferahes frôtôro, 16: alte anti frôte.

aus nicht mit der „heroischen" Lebenshaltung in Widerspruch zu stehen braucht. (Zur Ergänzung s. auch erberme.)

nu sult ir si durch triuwe klagen (137, 27). Der Dichter fordert menschliches Mitgefühl für das Unglück der Jeschute.

du bist geborn von triuwen, sagt Sigune zu Parzival, der seine Teilnahme an dem tragischen Tod des Schianatulander bezeugt (146, 1). Diese triuwe Parzivals ist mütterliches Erbteil und ganz natürliche, unreflektierte Ausstrahlung seines Herzens. Gelehrt hat ihn die Mutter triuwe nicht.

Artus spricht „ûz triuwen kraft" (150, 26). Er ist bereit, Parzival zu Ritterschaft zu verhelfen, fürchtet aber für sein Leben, beides Zeichen eines inneren Interesses. Auch Iwanet zeigt kameradschaftliche Zugetanheit zu Parzival und Mitleid mit seiner Hilflosigkeit; von sînen triuwen daz geschach, die er nâch Parzivâle truoc (156, 6).

der klagende triuwe erscheinde, im Schmerz um Ithers Tod (159, 24).

diu juncvrouwe was gemeit, daz mit triuwen klagete ir nôt, den man dâ hiez den ritter rôt (206, 15). Parzival ist Kunneware aus Mitleid darüber verpflichtet, daß sie um seinetwillen mißhandelt wurde. Die von ihm Besiegten sollen ihr Sicherheit bringen. Das Mitleid und der Gerechtigkeitssinn sind die einzige triuwe in seiner Beziehung, mit einem höfischen Minneverhältnis hat sie nichts zu tun.

swen ez niht wolde erbarmen, der si sô sitzen saehe, untriuwen ich im jaehe (249, 20). Wen das Elend der Sigune nicht erbarmend rührte, der hätte untriuwe, kein Mitleid, kein menschliches Herz.

Aus triuwe (Mitleid) vergießt Kundrie Tränen über Parzival und den unerlösten Amfortas (318, 9). phligestû denne triuwe, sô erbarmet dich sîn riuwe, sagt Trevrizent zu Parzival in Bezug auf Amfortas (477, 29). Hier umschließt der Ausdruck das Mitleid aus allgemein menschlichem Mitfühlen und aus Sippentreue. Unmittelbar vorher hat ihm der Einsiedler die verwandtschaftlichen Verhältnisse erklärt. dô dir got vünf sinne lêch, wie was dîn triuwe von in bewart bî Amfortasses wunden? (488, 28). Trevrizent hat erkannt, daß Parzival von Natur Mitgefühl hat und daß sein Verhalten auf Munsalvaesche mehr Denkfehler war als wirklich sittliche Schuld.

Jammervolles Mitleid der Gralsritter mit Amfortas bedeutet das Wort 493, 13.

Auch Gawan, der höfische Ritter, läßt die Stimme des Herzens sprechen, wenn er dem verwundeten Ritter auf die Bitte der Frau Beistand leistet: nû râtet nâch iuwer triuwen gêr (505, 30). Mit triuwen bindet er bei der Rückkunft das Heilkraut auf die Wunde

(521, 21). Auch ihm wird diese triuwe dann übel gelohnt. Aber es ist deswegen keine Tragik in der Treue wie bei Parzival. Gawans Erlebnisse verlassen nie den Boden des Realen, der höfisch-ritterlichen Sphäre.

Das Gesinde der Orgeluse im Baumgarten glaubt den wagemutigen Gawan verloren und beklagt ihn. wande si heten triuwe (513, 4).

ir triuwe liez in in der nôt (787, 3). Das Mitleid vor allem neben der Treue zum König läßt die Gralsritter den Amfortas sein trauriges Dasein mit Hilfe des Gral immer weiterfristen. Für ihn aber ist das gerade untriuwe, Mitleidslosigkeit; phlaeget ir triuwe, sô erbarmete iuch mîn riuwe (787, 9). sît ir von untriuwen bewart, sô loest mich durch des helmes art und durch des schiltes orden (787, 19). Ebenso bittet er Parzival ihn zu erlösen (795, 5).

e) Triuwe als Ehre und Manneswort.

Im Wort êre steckt nach Wolframs Gebrauch meist das Geehrtwerden (s. êre). Daß er als Bezeichnung für die subjektive Ehre, die das höchste Gut des heldischen Mannes ist, triuwe wählt, ist aus dem mit beiden Begriffen verbundenen Gefühlswert verständlich. Der Treue zu sich selbst ist man das Reinhalten der eignen Ehre schuldig, ebenso wie das Halten der Treue anderen gegenüber mit zur Ehre des Mannes gehört und damit auch wieder in die Treue zu sich selbst mündet. Beide Begriffe stehen in Wechselbeziehung. Daher kann bei Wolfram für Ehre triuwe stehen, zumal in der Bedeutung des Ehren- oder Treuworts, da für ihn êre nie der subjektive Tugendbesitz allein ist. triuwe hat bei ihm stets stärkeren und tieferen Klang. Z. B. daz leiste er durch triuwe (45, 5). Es ist die triuwe auf Grund eines gegebenen Wortes, das gehalten werden muß und damit Erfordernis der Ehre. Im selben Sinn heißt es: dâ vür ist mîn triuwe phant (209, 29. 212, 13).

Kunneware empfängt die Sicherheit ihres Bruders, den Parzival besiegt zu ihr geschickt hat. dô emphienc si triuwe in wîze hant von im (276, 9).

iu sol Gâwânes hant mit kamphe tuon daz wol bekant, daz sîn lîp mit triuwen vert (322, 21). Artus verteidigt Gawan gegen Kingrimursel. Der Begriff der Ehre ist so stark hervortretend, daß man triuwe in diesem Zusammenhang damit identifizieren kann. Mit einer falschen Anschuldigung ist Gawans Ehre angegriffen. Wäre er tot, so wollte Artus für den Neffen streiten, „ê sîn gebeine laege

triuwenlôs unreine“ (322, 17 f.), d. h. ehe er ehrlos ruhen müßte, würde er für die Ehre des Gesippen eintreten.

mit triuwen ich vride geheize ûzerhalp des kamphes kreize (324, 27). Kingrimursel gibt sein Ehrenwort, daß Gawan außer dem verabredeten Zweikampf Frieden haben soll. Gawan sagt zu Orgeluse: ich lêre den künec solhe nôt, diu sîne hôchvart letzet. mîne triuwe ich hân versetzet gein im ûf kamph ze rîten (614, 22). Das ist wahrscheinlich das deutlichste Beispiel für triuwe in der einwandfreien Bedeutung „Ehre“. Ebenso steht noch 368, 5 (lât mich triuwe niht enbern) und 370, 9. 11 (mîn triuwe dolt die phandes nôt) triuwe für Ehrenwort und Ehre.

„durch Gâwânes triuwe nôt“, damit Gawan nicht treu- und ehrlos erscheint, ist Artus bereit, des Gramoflanz Bitte zu erfüllen (718, 1).

f) Triuwe und Gefolgschaft.

Die truht ist eine der wichtigsten Erscheinungen germanisch-heldischen Lebens, bestimmt und getragen von der unbedingten gegenseitigen Treue zwischen dem truhtin, dem Gefolgsherrn, und seinen Mannen. Für die reine Parzivalhandlung freilich, für den „einsamen Streiter“ konnte ein besonderes Problem dieser Art von triuwe von vornherein nicht so in Frage kommen. Nur in der Beziehung zu Gott spielt sie mit herein. Die meisten Belegstellen entfallen auf Gawan, Artus und ihren Kreis.

si gerten als ir triuwe riet (6, 11). Treue ist hier Anhänglichkeit der Untertanen als Zeichen der Beliebtheit des Fürstensohnes Gahmuret.

in der selben riuwe bevalh er ûf ir triuwe Meljanzen (344, 28). Der König vertraut im Sterben seinen noch unmündigen Sohn der Treue seiner Landesfürsten an. Den Tüchtigsten, der „gein triuwe“ bewährt ist (345, 3), bestimmt er zum Vormund und Erzieher. dû maht an im nû tuon dîner triuwe hantveste (345, 7). Dieses Vertrauen auf seine Treue rechtfertigt Lipaot; der Knappe, der Gawan von der Entzweiung zwischen dem jungen König und seinem Erzieher berichtet, sagt ausdrücklich: an dem doch svürsten triuwe erschein (348, 14). Ebenso sind die Knappen ungern von ihm gegangen, „wande er si mit triuwe hât erzogen“ (348, 11). Im ganzen eine nicht allzu wichtige Episode im Rahmen der Gawanhandlung, die aber mit der immerwieder genannten triuwe als Motiv des

Handelns auf den Grundakkord der Wolframschen Ethik abgestimmt und dem Gesamtbau des Epos eingegliedert ist.

Ähnlich 6, 11 ist 412, 11 triuwe des Volkes Zeichen der Beliebtheit des Landgrafen Kingrimursel. Seine Leute setzen sich für ihn bei König Vergulaht ein.

Gawan bittet die massenie der Tafelrunde, „daz si ir triuwe naemen wâr" und bei Artus für ihn sprächen (626, 4). Diese Treue ist die zu Artus als ihrem König und weiter zu Gawan als dessen Neffen, dann aber auch die direkte Beziehung zu Gawan. Im selben Zusammenhang und Sinn steht triuwe 650, 5. si schrîten lûte um sîne nôt, wande in ir triuwe daz gebôt (688, 16). Die Treue der Knappen des Artus ist wieder eine Doppelbeziehung: Treuverpflichtung zu ihrem Herrn und den Seinen und persönliches Verhältnis zu Gawan.

Parzivâlen emphiengen sîne man mit triuwen werdeclîche (802, 29). Er bittet sie um den Treueid für den kleinen Kardeiz, den er als seinen Nachfolger in seinen Erblanden einsetzt (803, 16).

Den Burggrafen mahnt Amfortas an seine Gefolgschaftstreue; dabei erinnert er vor allem an die milte, die er erfahren durfte: ob er ie von sîner hant emphienge gâbe rîche, daz er nû dienestlîche sîne triuwe an im geprîste (821, 9). Die milte ist umgekehrt mit Ausdruck der triuwe des Gefolgsherrn zu seinem Mann.

Ebenso ist Lohengrin den Brabantern ein Herr „mit triuwen milte" (825, 9). triuwe ist hier in erster Linie die Gerechtigkeit.

g) Triuwe und Gott.

Herzeloide spricht von Gott, „der sîne triuwe an uns begienc" (113, 22). Die Erlösungstat Christi wird als triuwe gesehen. triuwe, der Höchstwert der germanischen Ethik, steht auch für die erberme Gottes mit der Menschheit. Das christlich-religiöse Moment ist in die Seelenverfassung germanischer Lebensanschauung eingeordnet. Ebenso 119, 24: sîn triuwe der werlde ie helfe bôt.

der helle wirt: derst swarz, untriuwe in niht verbirt (119, 26). Der Gegensatz Gott-Teufel ist von Herzeloide auf einfach antithetische Form gebracht. triuwe ist der Kern ihres eigenen Wesens. triuwe vererbt sie auf ihr Kind (vgl. 140, 1. 451, 7). Es ist kein Wunder, wenn ihr Gottesbild, das sie dem Kind beizubringen sucht, davon bestimmt ist und in seinem einfachen Aufbau der ersten Berührung des naiven Kindes mit Gott entspricht. Gottfried Weber stellt fest: „Von der Transzendenz des göttlichen Wesens sucht sie

dem Kinde kaum eine Vorstellung zu vermitteln. Statt dessen verweilt sie bei den im Denkkreis der Romanik und im höfischen Stil gehaltenen Belehrungen über den utilitaristischen Wert Gottes für den Menschen“ [9]). Damit sucht er, soviel sein Werk uns bedeutet, doch etwas zu viel.

Auch der alte Gabenis stellt Gottes Kreuzestod als die höchste Treue hin: wâ wart ie hôher triuwe schîn, denne die got durch uns begienc (448, 10).

sît getriuwe âne allez wenken, sît got selbe ein triuwe ist (462, 19). Ehrismann hat den Begriff der triuwe Gottes nach den theologischen Zusammenhängen untersucht und klargelegt [10]), auch einen Unterschied zwischen Treue und Liebe Gottes festgestellt. triuwe sei mit dem Gefühl eines gegenseitigen Pflichtverhältnisses verbunden, minne der Begriff der absoluten Liebe. Aber die Grenzen sind zum mindesten stark verwischt. Der Welt ist beides geteilt: gotes minne und ouch sîn haz (466, 9). Und Trevrizent fährt fort: nu prüevet, wederz helfe baz. der schuldege âne riuwe vliuht die gotlîchen triuwe: swer aber wandelt sünden schulde, der dient nach werder hulde (466, 12). Damit erfährt auch die Entgermanisierung des Gottesbegriffes durch Trevrizent nach G. Weber ihre Einschränkung [11]). In erster Linie kommt es doch wohl darauf an, überhaupt einmal in Parzival die Gottvorstellung wieder stark zu machen und die falsche ichgebundene Einstellung zu berichtigen. wiltû gein gote mit triuwen leben, sô soltû im wandel drumme geben (499, 17). Voraussetzung für Gottes triuwe bleibt, daß der Mensch treu ist, daß er „mit triuwen gein untriuwe“ streitet (465, 10), d. h. daß er Gott überhaupt erst einmal hat. Die essentia Gottes ist eben die triuwe (462, 19) und Gott ist die Wahrheit (462, 25).

Allgemein wäre noch zu sagen, daß sowohl Ehrismann wie Weber, jeder in seiner Art, zu einseitig von der rein dogmatisch-theologischen Seite her an die Sache herangehen. Auch hier sucht man zu viel Problematik im Einzelausdruck. Wolfram ist einmal kein Dogmatiker. Wie undogmatisch und ganz episch — vorhöfisch episch geradezu — ist die Berufung auf Plato den pareliure und Sibille die profêtisse (465, 21 ff.). Deren „aldiu maere“ soll Parzival triuwe lehren (465, 20). Das neunte Buch ist ohne Zweifel entscheidend im Gesamt; das zeigt schon der äußere Umfang gegenüber Chrestiens. Aber Trevrizent darf keinesfalls in den Mittelpunkt der

[9]) A. a. O. S. 16.
[10]) A. a. O. S. 430 f.
[11]) A. a. O. S. 26 f.

ethischen Wertungen gestellt werden, auch für Parzival wird seine Lehre nicht das A und O seines Handelns. Das fällt Ehrismann auch auf: „In seinen äußeren Taten kommt die Würkung jener geistigen Erziehung durch Trevrizent doch nur allzu spärlich zur Geltung“ [12]). Außerdem: „Das Verhältnis zwischen Willen und Gnade und vor allem von der mitsprechenden Prädestination ist vom Dichter nicht scharf ausgeprägt“ [13]). Auf Grund seiner ganzen Einstellung — er untersucht die ethischen Begriffe „immer selbstverständlich in ihrem Verhältnis zur Theologie“ [14]) — muß Ehrismann dann natürlich dazu kommen, das als „die künstlerische Unvollkommenheit des Werkes“ [15]) zu bezeichnen [16]).

Das Christentum ist nochmals 752, 27 unter dem Gesichtspunkt der Treuethik gesehen. Es lehrt den Menschen Treue, da „an Kriste triuwe erkennet“ ist (752, 30).

Feirefiz muß sich bei seiner Taufe dazu verpflichten, mit triuwen Gottes Gebot zu halten (816, 30).

h) Triuwe in der Bedeutung Aufrichtigkeit, Herzlichkeit.

Bei einer Reihe von Fällen ist der ethische Akzent auf dem Begriff triuwe schwächer, als wir es gewohnt sind. Aber meistens handelt es sich auch dabei noch um bestimmte Erscheinungsformen der triuwe, die eben nur etwas abgeblaßt sind. Man könnte solche Fälle schließlich auch unter die betreffende Kategorie noch mit einreihen. Dadurch, daß es trotzdem noch zahlenmäßig mit Abstand die kleinsten Abschnitte geblieben sind, bestätigen sie nur als „Ausnahme die Regel“, die zentrale Stellung der triuwe in Wolframs Ethik.

---

[12]) A. a. O. S. 454.
[13]) A. a. O. S. 453.
[14]) A. a. O. S. 405.
[15]) A. a. O. S. 454.
[16]) Auch noch für die ideengeschichtliche Einordnung des Gurnemanzgebotes: ir ensult niht vil gevrâgen (171,17) bemüht Ehrismann die Theologie unter Hinweis auf eine Bibelstelle (2. Tim. 2,23 — a. a. O. S. 442). Ist es nicht viel näherliegend, darin das Fortleben altgermanischer Lebensweisheit zu sehen? Man vergleiche damit etwa Hávamál 15: „Eines Königs Kind sei klug und still“ oder als noch deutlichere Parallele Hávamál 6: „Wer weise schweigend zur Wohnstätte kommt — nicht trifft Unglück den Achtsamen“ und den folgenden Vers 7: „Der Achtsame, der zum Essen kommt, horcht scharf und schweigt; die Ohren spitzt er, mit den Augen späht er: der Besonnene sichert sich“ mit den ebenfalls unmittelbar folgenden Versen im Parzival: ir kunnet hoeren unde sehen, entseben unde draehen: daz solde iuch witzen naehen (171,22 ff.). (Edda, F. Genzmer, Bd. 2, S. 123.)

des si mit triuwen jâhen (65, 22). Im Zusammenhang der Sippe aufrichtiges Zugestehen von Freundschaft.

Gâlôes, den elliu wîp von herzen klagen solden mit triuwen (91, 20) meint ebenfalls „aufrichtig", „von Herzen". Die Bedeutung Mitleid klingt mit an.

mit triuwen (in ehrlicher Bewunderung) lobeten si daz wîp diu gap der werlde absolhe vruht (168, 26). Offene Preisgabe eines Gefühls, das vom Herzen kommt, fällt auch als Äußerung und Beziehung zum Du in das Feld der triuwe.

mit triuwen (ehrlich) ich iu râte dar (225, 23).

Vergulaht trägt Gawan auf, „mit guoten triuwen" nach dem Gral zu streben, d. h. unter wirklich vollem Einsatz (428, 22). Gleichzeitig liegt etwas wie Verpflichtung auf Manneswort mit darin.

mit triuwen, aufrichtig und herzlich fordern die Töchter des alten Gabenis Parzival auf, ihr Gast zu sein (449, 25).

ob mirs iuwer munt vergiht, sô briche ich mîner triuwe niht (535, 14). Die inhaltliche Bedeutung ist in dem Fall nicht schwerwiegend. Orgeluse will Gawan „ehrlich" sagen, sie setzt gewissermaßen ihre triuwe, ihr Wort ein, daß er die bevorstehenden Kämpfe nicht bestehen werde.

mit triuwen, aufrichtig und dankbar, erkennen die befreiten Frauen im Wunderschloß Gawan als ihren Herrn an (580, 18).

i) Triuwe formelhaft.

nû sage mir ûf die triuwe dîn (21, 9). Nun sag mir bei deiner Treu. Es steht aber dabei letztlich der Treueid, die Untertanentreue dahinter (Belakane zu ihrem Burggrafen).

daz sage ich iu ûf die triuwe mîn (40, 1). Das sage ich euch fürwahr.

Vom Dichter aus: ich enmüeze ir strît mit triuwen klagen (740, 2). Es ist ein Grenzfall und könnte wohl ebensogut zum vorhergehenden Abschnitt gezählt werden.

3. Kiusche.

Den Begriff der kiusche bei Wolfram hat Karl Kinzel in einer kurzen Abhandlung untersucht [17]). Er scheidet zunächst in die Anwendung des Wortes auf den Mann und auf die Frau, von da aus

[17]) Der Begriff der kiusche bei W. v. E. ZfdPh. 18. 447 ff.

klassifiziert er dann weiter: 1. Mäßigkeit im Essen und Trinken, 2. Maß halten in Wort, Gebärde und Tat, 3. Reinheit des Herzens. Dabei behandelt er sämtliche Stellen, an denen Wolfram das Wort bringt (auch das Adjektiv). Was er aber nicht ausspricht, ist der Abstand Wolframs von der höfischen Zeit, den die kiusche vielleicht noch deutlicher zeigt als die triuwe.

Die kiusche ist für Wolfram das, was in der höfischen Ethik die mâze ist. Aber der Unterschied der begrifflichen Formulierung ist wieder nur Zeichen des Unterschieds des Menschentums und der sich daraus ergebenden Lebensanschauungen. Die höfische mâze ist, wie schon öfters ausgesprochen wurde, die Norm des höfischen Anstands, die der freiheitlichen, spontan sich äußernden ethischen Entscheidung ihr Veto entgegensetzt. Die mâze in diesem Sinn kennt Wolfram nicht. Selbst die Frau, deren Lebensäußerungen von Natur eingeschränkter bleiben als die des Mannes, setzt sich bei ihm über jede mâze hinweg: Herzeloide 88, 25—30. 94, 11 f. 15 f., Kondwiramurs 199, 26—28, auch Obie: ir kiusche wart gein zorne balt (365, 17), si kom dicke ûz vrouwenlîchen siten: sus vlaht ihr kiusche sich in zorn (365, 21), Itonje: dô brast ir jâmer durch die scheme (710, 15. dazu 710, 25—30). An Stelle der mâze haben sie die kiusche, d. h. kein äußeres Anstandsgesetz um der Außenwelt willen, zur Wahrung des guten Tones, sondern eigenes inneres Zurückhalten. Die kiusche ist reiner Ausdruck der Gewissensgebundenheit, sie ist gewissermaßen die Hüterin des Ich, zunächst also einmal durchaus ich-bezogen, um das Ich als solches zu wahren und rein zu halten; man kann sagen, die kiusche hat die Aufgabe, jede Äußerung des Ich zum Du zu überwachen, ob sie auch wirklich ethisch positiv du-bezogen oder wolframisch gesprochen, ob sie triuwe ist. Dazu gehören auch die Rückwirkungserscheinungen auf Beziehungen vom Du zum Ich, bzw. vorher, um im Bild zu bleiben, die Überwachung dieser Beziehungen. Hieher gehört 3, 2, wo kiusche und triuwe gepaart sind (vgl. 3, 2 S. 45). Ebenso zeigt 409, 14 die Notwendigkeit der Beziehung beider: swâ harnasrâmec wirt ein wîp, diu hât ir rehtes vergezzen, sol man ir kiusche mezzen, si entuoz denne durch ir triuwe (vgl. 409, 15 S. 46 f.). So hat also die kiusche eine doppelte Blickwendung: zum Ich im Sinn und Interesse des Ich, und zum Du in der Richtungsbestimmung der triuwe oder triuwen. Damit ist die kiusche in das ethische Gesamtproblem des Parzival, die Frage der richtigen, sinnvollen Bindung der ethischen Kräfte, mit eingebaut. Entscheidend bleibt auf jeden Fall der ichgebundene Ursprung der kiusche. Die Fähigkeit zur Zurückhaltung aber, die dem Menschen

als etwas Naturhaftes gegeben ist, ist die schame: schame ist ein slôz ob allen siten (3, 5). Im praktischen Gebrauch der beiden Wörter ist aber eine deutliche Grenzlinie oft nicht zu sehen, wie bei keinem benachbarten Begriffspaar; manchmal überschneiden sie sich, z. B. 710, 15: dô brast ir jâmer durch die scheme, und 365, 21: sus vlaht ir kiusche sich in zorn.

Neben der höfischen mâze aber steht die kiusche noch stellvertretend für einen anderen Wert, der in Widerspruch zur Eigengesetzlichkeit stehen mußte, besonders zu der Ansicht Wolframs über Willen und Gnade (s. 798, 1—5. 24—29): die christliche diemüete. So wie er die erberme mit in das Treue-Feld einbezieht, so kommt die diemuot, die humilitas, unter ein neues Vorzeichen im Wortfeld der kiusche. Die Begriffe diemuot und erberme werden nur noch in ganz wenigen Fällen angewandt, in denen sie in der Einzelbedeutung speziell betont und meist von der „andern" Seite her gebraucht sind. Gurnemanz lehrt: lât die erberme bî der vrevel sîn (171, 25). Und: vlîzet iuch diemüete (170, 28). Trevrizent: nu kêrt an diemuot iuwern sin (798, 30. Vgl. auch diemuot). Aber auch Trevrizent sagt: iuch verleitet lîhte iuwer jugent, daz ir der kiusche braechet tugend, hôchvart ie seic unde viel (472, 16). Vom Dichter aus sind diemuot und erberme verschwindend wenig gebraucht, als bloße Epitheta ornantia nie. Dafür steht stets triuwe und kiusche. Die kiusche als diemuot ist für ihn nicht Sichbeugen unter das als mächtiger anerkannte Gesetz und System, sondern ganz vom Ich aus gesehen das ausgleichende Walten der kiusche und ein inneres Bewußtsein der Grenzen, die dem Menschen gesteckt sind. Die dem altgermanischen Ethos fremde Wertung wird aus dem christlichen Bereich gewonnen, aber sie wird wieder wie die erberme nicht nur äußerlich eingebaut oder angegliedert, sondern organisch um- und eingeschmolzen.

In diesem Sinn steht kiusche in Fällen wie 437, 12, wo Parzival „der kiusche vrevel man" genannt wird. Die Stelle zeigt gleichzeitig die nahen Beziehungen der kiusche zur schame (437, 8) und auch zur zuht (437, 13). Weiter gehören dazu noch: der kiusche und der vreche Gahmuret der wîgant (5, 22); von Parzival, der sich wieder zu neuem Glauben an Gott durchringt, heißt es: dem riet sîn manlîchiu zuht kiusche und erbarmunge (451, 5). Hier ist die Sinnladung und die Zielrichtung des Wortes ganz besonders klar[18]). In Parzivals Herzen lag „diu vrevel bî der kiusche" (734, 25). Parzival und Feirefiz sind „mit kiusche lemmer und lewen an der vrecheit"

[18]) Kinzel deutet hier „Reinheit des Herzens". A. a. O. S. 450 f.

(737, 20). Das soll sagen, daß ihre vrecheit, ihre draufgängerische Tapferkeit nicht hôchvart ist, sondern Äußerung des unverzaget mannes muot. Von Belakane, also in Bezug auf eine Frau, heißt es: ir kiusche was ein reiner touf (28, 14). Ihre kiusche ist voller Ersatz für den christlichen Glauben, die innere Voraussetzung zum Christenglauben hat sie, kiusche für diemuot, auf die äußere formelle Tatsache kommt es nicht an. Aber es liegt hier schon ein Grenzfall vor; kiusche umfaßt hier auch noch den anderen, äußerlich von der mâze kommenden Bezirk, der zur triuwe in Beziehung steht. Die Bedeutung der diemuot ist meistens mehr beim Mann herauszulesen, als notwendig zu erwähnende Ergänzung zum unbändigen Tatendrang des Mannes, wie die obigen Beispiele zeigen. Bei der Frau kommt das an und für sich nicht so in Frage. Hier ist unter kiusche die natürliche „Passivität" der Frau zu verstehen, ein vorsichtiges Zurückhalten, besonders auf dem Gebiet der geschlechtlichen Beziehung, und damit vor allem auf der schame beruhend, mit der schame im Feld in eins übergehend. Daß die kiusche für die Frau etwas psychisch Selbstverständlicheres ist als für den Mann, zeigt eine Wendung wie: der was noch kiuscher denne ein wîp (26, 15. Belakane von Isenhart).

Schon rein zahlenmäßig ist die Anwendung auf Frauen viel häufiger. Jedenfalls ist kiusche die erste Forderung für rechte Weiblichkeit: swelhem wîbe volget kiusche mite, der lobes kemphe wil ich sîn (115, 2). Ein Übertreten der kiusche — also über die höfische mâze hinaus — ist ein Verfehlen gegen die Fraulichkeit. si kom dicke ûz vrouwenlîchen siten: sus vlaht ir kiusche sich in zorn (365, 21). Schließlich kann dann kiusche für die Gesamtheit der weiblichen Tugenden stehen genau so wie triuwe; es kommt lediglich darauf an, von welcher Seite her das Gesamt jeweils betrachtet wird, was nach der gegebenen Situation jeweils besonders betont ist. 264,9 ist kiusche zusammen mit prîs genannt (von Jeschute). prîs ist im allgemeinen immer gefolgerter Ergänzungswert zu werdekeit als der Gesamtheit der Tugenden (vgl. werdekeit und prîs). Dafür steht hier situationsgemäß kiusche. Kinzel will in 260, 8 und 332, 12 kiusche und wîplîchiu güete einander gleichsetzen, also eine Art Hendiadyoin annehmen [19]). Das ist schon im ersten Fall stark zu bezweifeln, im zweiten bestimmt falsch. kiusche und güete ergänzen sich so wie kiusche und triuwe. güete gehört ja zum Bereich der Treue, es ist eine triuwe im allgemeinen und umfassenden Sinn,

[19]) A. a. O. S. 452 f.

das innere Teilnehmen und Entgegenkommen der wahren Frau gegen jeden Menschen im Gegensatz zu dem mehr schroffen, herberen und härteren Wesen des Mannes. Dazu ist aber genau so die Funktion der kiusche nötig wie bei der triuwe selbst. Kondwiramurs wird „daz werde kiusche klâre wîp" genannt (293, 9). kiusche soll auch hier die weibliche Hauptseite der werdekeit noch eigens hervorheben; das Adjektiv wert allein wäre für Person und Situation (Blutstropfenszene) zu blaß, da es bei Wolfram durch sehr häufigen Gebrauch schon ziemlich stereotypen Charakter hat. Einmal sind „guot gebaerde und kiuscher site" als Wappenschild der werdekeit der Frau genannt (414, 23). guot gebaerde ist das züchtige Betragen der Frau, zwar um einen Grad schwächer oder kälter als die güete, aber ihr doch noch begriffsverwandt.

Von der Trägerin des Grals wird kiusche verlangt, (Repanse: 235, 28. 477, 14. 809, 13. 819, 24), aber auch von den Gralsrittern (454, 28. 455, 8. 493, 24) und dem Gralskönig (472,30). Darin liegt bewußte Stellungnahme gegen den höfischen Minnekult. In rechter Ehe aber, in der Liebesbeziehung, in der die triuwe herrscht, herrscht auch kiusche. Eine Tochter ist zwar kein Stammhalter und Fortsetzer der ritterlichen Taten des Vaters, aber „si erwirbet im kiuschecliche einen sun vil ellens rîche" (367, 27). Parzival denkt in Treue an den „kiuschlîchen ummevanc" der Kondwiramurs (732, 21). mit rehter kiusche erworben kint, ich waene, di smannes saelde sint (743, 21). kiusche meint hier natürlich das reine, von der Treue erfüllte Verhältnis beider Ehegatten. Der Sinn ist jedenfalls klar und es ist nicht zu verstehen, warum Kinzel die Stelle als „zweifelhaft" bezeichnet [20]).

Kurz zusammenfassend läßt sich sagen: der kiusche hat Wolfram seinem tiefen sittlichen Bewußtsein entsprechend eine sehr umfassende Bedeutung gegeben, indem er die Grenzen des Begriffs erweitert und ihn ungemein vertieft. „Kein anderer Dichter des deutschen Mittelalters hat die kiusche so in den Mittelpunkt des sittlichen Lebens gestellt wie er" [21]). Auch beim Feld der kiusche ergibt sich im großen und ganzen wieder das gleiche Bild: eine scharfe Trennung der Einzelbegriffe oder gar völlige Lösung ist nie recht möglich. Nachbarliche Beziehungen, Paarungen, teilweises Überschneiden und auch Sichdecken machen sich geltend [22]). Deutlich ist eines: der Ab-

[20]) A. a. O. S. 451.
[21]) Ehrismann, a. a. O. S. 440.
[22]) Es gibt bei Wortfeldern genau wie bei wirklich räumlichen Sprachlandschaften Kerngebiet, Grenzgürtel und Ausstrahlungen in Nachbarbezirke.

stand zur höfischen Kultur mit ihrer mâze. Dafür mögen die zwei Verse stehen:

wis iemer höfsch, wis iemer vrô (Tristan 5045) und
nû wis kiusche und dâ bî vrô (Parzival 781, 12).

4. Schame.

Die eng verwandte Stellung der schame zur kiusche wurde schon ausgesprochen. schame hat in dem Zusammenhang die subjektive Bedeutung Schamgefühl, Schamhaftigkeit, Züchtigkeit. Dabei beschränkt sich die Anwendung bei Wolfram nicht auf das Gebiet der geschlechtlichen Beziehung, sondern umfaßt den Gesamtbereich der Ethik. schame ist ein slôz ob allen siten (3, 5). Weiterhin kann die schame als Bezeichnung für eine gefühlshafte Funktion sozusagen rückläufig gewendet sein und drückt dann die Reuempfindung über ein bereits begangenes Vergehen aus, über ein Versagen der schame in der ersten Bedeutung. Dieses Vergehen kann rein grundlegender ethischer Art sein oder gemildert ethisch ein Verstoß gegen Anstand und Sitte. Das Substantiv gebraucht Wolfram für diesen Sinn nur halb so oft wie für den ersten, er nimmt dafür lieber das Verb oder umschreibt mit dem Adverb in einigen Fällen. Von der zweiten Bedeutung gibt es schließlich noch eine Abspaltung ins Objektive, infolge eines sittlichen Verstoßes die Herabsetzung und Verurteilung der sittlichen Wertschätzung durch andere. So kommt das Wort zu dem Sinn Beschämung, Schmach, Schande. Die Belegstellen dafür sind im Vergleich zu den anderen Fällen selten, wenn wir bedenken, daß diese dritte, die objektive Bedeutung zwar von der zweiten subjektiven sich ableitet, daß aber inhaltlich die beiden subjektiven einander doch näher stehen. Zwischen diesen ist dann wieder die erste zahlenmäßig und vor allem auch an ethischer Inhaltsschwere der zweiten überlegen. Diese schame, die sittlich bestimmende und richtunggebende Kraft, ist genau wie die kiusche auch wieder eine besonders weibliche Eigenschaft, steht aber in diesen Fällen gewöhnlich eingeschränkt für die geschlechtliche Beziehung, z. B. von Jeschute: mit schame al sunder lachen diu vrouwe zuht gelêret sprach (131, 16). ir schame begunde switzen (132, 6). Von Kondwiramurs: an vreuden verdorben waz diu maget, des twanc si scheme (193, 7). Im allgemeineren Sinn steht von der Frau 369, 7 schamlîcher sin zusammen mit zuht. Eine Formulierung wie: si emphiengen schemlîche ir gast (185, 21) läßt auch das Ineinanderübergehen im Gebrauch von schame

und zuht erkennen, die Abhängigkeit wahrer Zucht von der schame, bzw. der kiusche (vgl. kiusche 437, 12). Hieher gehört auch: si (Belakane) schamde gastlîchen sach an Gahmureten (28, 29) und: al schemde er an die vrouwen sach (33, 19). dô brast ir jâmer durch die scheme (710, 15); hier wie in 369, 7 berührt sich das Wort stark mit der kiusche, die nach höfischer Wertung der mâze entspricht.

Ausrichtung und Wertstärke der schame sind entsprechend der kiusche/mâze in der höfischen Dichtung anders. Aus der natürlichen Funktion der schame wird die Fähigkeit und Neigung, alles zu vermeiden, was den eigenen Geschlechtstrieb verraten oder ihn bei einem anderen Menschen anregen könnte. Diese Fähigkeit bringt die Minnekultur zur Vollendung, baut sie meisterhaft aus, sodaß schließlich an Stelle eines ethisch hochstehenden Wertes ein selbstischer Trieb steht, ein Mittel zur Ausübung einer ins Erotische gewendeten Herrschaft der Frau. Damit wird die Zielrichtung des Wertes gerade die entgegengesetzte als die es den Anschein haben soll. Genau wie die mâze sinkt auch die schame zur Geste und Pose herab, die im entsprechenden Fall mit zum guten Anstand gehört, die die eigentlichen Seelenvorgänge und heimlichen Absichten tarnen soll. Der wirkliche Zweck wird erreicht; scheinbares Versagen erhöht ja nur den Reiz. Das sind die Gedanken Wolframs, wenn es heißt: des nû niht wil genuogen manegiu wîp, swer in sô tuot, daz si durch arbeitlîchen muot ir zuht sus parrierent und sich dâ gegen zierent! vor gesten sint si an kiuschen siten: ir herzen wille hât versniten, swaz mac an den gebaerden sîn. ir vriunt si heimlîchen pîn vüegent mit ir zarte (201, 22 ff.). Für kiusche siten könnte ebensogut eine Wendung mit schame, schamde, schamlîche stehen, „si gebârent schamlîche" oder anderswie. Jedenfalls verdeutlicht die Stelle wieder einmal den grundlegenden Unterschied zwischen der romanisch ausgerichteten höfischen Art und der germanischen Wolframs. Auch die schame hat die höfische Minnetheorie zersetzt, sodaß sie nicht mehr Ausdruck einer inneren Haltung ist, nicht mehr natürliche Selbstverständlichkeit, sondern Forderung für den gebildeten Menschen. Sie ist ein Stein im Mosaik der Tugenden, ein notwendiger Teil des Systems, bei Wolfram wirkt sie wieder im lebendigen Gesamtstrom der ethischen Kräfte, allseitig bezogen (s. 3, 5); im was bereit schame ob allen sînen siten (319, 17); schame gît prîs ze lône und ist doch der sêle krône (319, 9); schame ist ob siten ein güebet uop (319, 11).

Beachtlich ist es auch, daß Gurnemanz mit der schame beginnt. ir sult niemer iuch verschemen. verschamter lîp, was touc der mêr? der wont

in der mûze rêr, dâ im werdekeit entrîset und in gein der helle wîset (170, 16f.). Damit sagt er dasselbe wie die oben angeführten Stellen, aber er stellt die schame von einer höheren Stufe aus noch viel tiefer in den ganzen Lebenszusammenhang hinein. Schamlosigkeit führt zum Verlust des utile (mûze rêr), des honestum (werdekeit; s. diese) und schließlich des summum bonum (helle). Das klingt reichlich „systemhaft", aber in Wirklichkeit birgt sich hinter den Worten der ganze Tiefblick Wolframs. Selbst ein Walther steht dagegen auf ganz anderer Grundlage: Wessez iemen — nu enwelle got — sô schamt ich mich, läßt er die Frau in seinem berühmtesten Liebeslied sprechen (Paul 14, Lachmann 39, 11). Diese Wendung, die zugleich das süße Geheimnis preisgibt und auch schützend und entschuldigend sich davorstellt, verrät eine bewundernswerte, ja unerhörte Stilgewandtheit. Solche Mittel stehen der mehr geraden, urwüchsigeren Art Wolframs nicht zur Verfügung. Was er spricht, kommt unmittelbar vom Herzen ohne das Dazwischentreten einer konventionellen Verbindlichkeit von Sprache und sprachlichem Einzelausdruck. Die Reife des Waltherschen „Unter der linden", das was uns das Gedicht wert macht, hat eben einen von Wolfram grundverschiedenen Nährboden. Wie ganz anders, wie elementar wirkt dagegen die scheme Kondwiramurs' (193, 7; s. oben), die keusche Zurückhaltung vor dem Mann, — die mâze durchbricht die angstgequälte Frauenseele in ihrem nächtlichen Gang —, oder was Herzeloide als scheme, als Schmach empfinden würde, nämlich die Nichterfüllung ihres wîplîchen rehtes (88, 30) oder um in der Bedeutung zu bleiben — schame als Scham über eine begangene sittliche Verfehlung — Parzivals zerknirschtes: getorste ichz iu vor schame gesagen, mîn ungelücke ich solde klagen (488, 5); seine schame ist unverfälschter Ausfluß der riuwe, des seelischen Schmerzes über seine tumpheit (488, 15) und seine tragische Treue (488, 10—13. 16—19). Ebenso ehrlich meint es Gahmuret, wenn er der verlassenen Belakane gedenkt: ez ist doch vil manlîch, swer minnen wankes schamet sich (90, 28). Wer es in der Minne nicht redlich meint, muß immer Unehre dulden und „schemeden pîn" (172, 28).

Für Orgeluse wird niemals kiusche gebraucht, aber einmal schame, freilich in wahrscheinlich unechtem Vers (696, 12); es würde psychologisch bedeuten, daß sie den Abstand zwischen sich und Parzival, dem sie früher einmal Land und Minne bot, erfühlt. 696, 19 steht schame für Parzivals Schamgefühl vor dem Artuskreis, der Zeuge seiner Verwerfung durch Kundrie gewesen war. 437, 8 hat es die abgeschwächte Bedeutung für ein Vergehen gegen den Anstand: bis

unmittelbar vor die Klause der Sigune ist Parzival am Roß geblieben: diu selbe schame tet im wê. 414, 9 ist ein Grenzfall: Vergulaht schämt sich seines Verhaltens; etwas bezeichnet die schame hier auch mit die Schmähung durch das Volk (412, 11—413, 9) und die Vorwürfe der Schwester (414, 10 f.).

Für Schmach, Schande steht schame als Bekräftigung des Eides, den Parzival für Jeschutens Unschuld ablegt: mîn lîp gein werltlîcher schame immer sî gewenket (269, 12); in noch weiterem Maß leicht formelhaft: welt irz kêren mir von schame (303, 30); ir beider schame hât prîs genomen (337, 22), d. h. ihre Schande wurde wieder in Ansehen gewandelt. 425, 27 hat es schon die Färbung Frevel, Verbrechen; die „schame an sînem (Klinschors) lîbe" hat mit Ethik schon fast nichts mehr zu tun (658, 3).

schame in der allgemeinen Bedeutung steht vom Mann 299, 17: er (Gawan) kunde ir (der rauhen Schmähworte Keies) gelden niht, als wol gezogenem man geschiht, dem schame versliuzet sînen munt. rehtiu schame und werdiu triuwe sind die Grundlage des Rittertums (321, 29. Vgl. S. 42). Endlich gehören noch 164, 10 und 170, 30 zusammen in der Bedeutung Verlegenheit: einmal die Verlegenheit des Gurnemanz über Parzival den Toren (der wirt vor schame was nâch verzaget), dann die Schüchternheit des notbedrängten edlen Mannes, der noch verschämt mit dem Kummer kämpft (der kummerhafte werde man wol mit schame ringen kan).

5. Zuht, vuoge und kurtôsîe.

Der Begriff zuht begegnet uns bei Wolfram auffallend oft. Von entsprechender Bedeutung scheint er allerdings nicht zu sein. Das fällt im Vergleich mit anderen ethischen Wörtern sehr bald auf.

Wenn Gahmuret vor seinem Ausritt in die Welt zu seinen Knappen noch vier weitere fordert: kint mit guoter zuht von hôher art (8, 5), so hat er damit das genannt, was nach seiner Lebensanschauung die Voraussetzung für ein sittliches Sichbewähren im Ritterstande ist: edle Herkunft, die die Anlage zu allen ritterlichen Tugenden als Blutserbe garantiert und dazu guotiu zuht, d. h. eine Erziehung, die diesen Anlagen zum Durchbruch verholfen hat. Dabei ist an dieser Stelle bestimmt an den ganzen Tugendbereich in der vollen Spannweite des damaligen Begriffes tugent zu denken, von den eigentlich ethischen Höchstwerten über die Naturgaben zu den beruflichen Fähigkeiten und Künsten und dem Beherrschen der äußerlichen An-

standsvorschriften. Damit ist schon ausgesprochen, daß zuht zu jedem andern ethischen Wert in Beziehung treten kann. Der mit dem Wort zuht auftauchende Gefühlswert, den wir auch nach modernem Sprachgebrauch noch damit verbinden, läßt den Begriff zunächst in Nachbarschaft zur mâze und bei Wolfram damit auch zur schame und zur kiusche treten und hat wie diese eine Art regulativen Charakter. Wenn es etwa heißt: durch iuwer zuht lât zornes gir (89, 12), dann denkt man dabei an 365, 21: sus vlaht ir kiusche sich in zorn. Die Umkehrung der kiusche als der bescheidenen Zurückhaltung ins Negative ist zorn. Der betreffende Mensch zeigt in diesem Fall ein Versagen der zuht. zuht und schame sind z. B. 369, 6 als gleichzeitige bestimmende Kräfte für ein sittsames Verhalten genannt; Obilot sagt zu Gawan: ist mîn zuht dar an bewart und ouch mîn schamlîcher sin. kiusche steht, wie wir gesehen haben, beim Mann häufig als Ausgleichswert zum Tatendrang, zur vrevele (vgl. kiusche S. 60 f.). Genau im selben Sinn sind die folgenden Paarungen zu verstehen: waz half in küenes herzen rât und wâriu zuht bî manheit? (319, 5) oder: manheit bî zuht an beiden was (745, 10). Die Stelle ist nur eine an Ausdruckskraft etwas schwächere Parallele zu 737, 20: die mit kiusche lemmer wâren und lewen an der vrecheit. In beiden Fällen sind Parzival und Feirefiz gemeint. Auch 57, 1. 92, 19. 188, 15. 415, 5. 451, 4 ist in ähnlicher Weise eine speziell manlîchiu zuht genannt. 437, 13 wird von Parzival erzählt, daß „der kiusche vrevel man durch zuht sîn swert von im gebant", nämlich bevor er zu Sigunens Klause tritt. Die beiden Adjektive sind dabei nicht wahllos, sondern ganz der Situation entsprechend gesetzt und zeigen die Berührung zwischen zuht und kiusche.

Aber bei aller Parallelisierung im Sprachgebrauch und in der begrifflichen Funktion bleibt ein großer Unterschied: zuht ist — ganz der ursprünglichen Herkunft und Bedeutung des Wortes entsprechend — erlernbar. Das ist die kiusche — Wolframs kiusche — nie. zuht bedeutet einmal das Erziehen zu tugendhaftem, zu ritterlich-höfischem Verhalten, dann aber ist zuht als Folge des Erziehens ein eigener, selbständiger Tugendwert. Jeschute ist „zuht gelêret" (131, 7). Herzeloide sagt in ihren mütterlichen Mahnungen: ob dich ein grâ wîse man zuht wil lêren, als er wol kan, dem soltû gerne volgen (127, 22). Der Fall ist für Parzival dann bei Gurnemanz gegeben; dieser ist der „houbetman der wâren zuht" (162, 23). Das Alter, das ja in der Welt germanischer Lebenshaltung eine hohe, geachtete Stellung einnimmt, ist in erster Linie befähigt, die Jugend zuht zu lehren, d. h. seine im Leben gesammelten Erfahrungen, seine wîsheit, an die

nächste Generation weiterzugeben. Wie schon einmal ausgesprochen wurde, ist der Zweck der Gurnemanzlehren, die in Parzival ruhenden ethischen Kräfte und Möglichkeiten zu wecken bzw. in richtige, sinnvolle Bahnen zu leiten. Er lehrt ihn zuht; dazu gehören seine eigentlichen „tugendlichen" Unterweisungen ebenso wie die Lebensweisheit „ir ensult niht vil gevrâgen" (171, 17) oder die Anstandslehre „daz ir getwagen under ougen und an handen sît" (172, 2 f.) und der Unterricht im ritterlichen Kampf, wie er „den schaft ze rehte senken und den schilt gein tjoste vür sich nemen" soll (174, 4 f.). Auf Munsalvaesche heißt es dann auch mit ausdrücklicher Beziehung auf Gurnemanz: durch zuht in vrâgens doch verdrôz (239, 10). Und schon vorher in Pelrapeire sitzt er stumm der Königin gegenüber, überwältigt von der hehren Reinheit ihrer Erscheinung, aber auch wohlbedacht dessen, daß ihm Gurnemanz „vrâgen widerriet"; denn: sîn manlîch zuht was im sô ganz, sît in der werde Gurnemanz von sîner tumpheit geschiet (188, 15). Des Gurnemanz zuht hat ihn also vom tumpen zum wîsen gemacht. An eine vollkommene wîsheit ist dabei selbstverständlich noch nicht zu denken; aber die Entwicklung, daß der Held „traeclîche wîs" wird (4, 18), ist jedenfalls damit kraftvoll eingeleitet. Entscheidend ist die Feststellung: zuht bringt wîsheit. Ginover preist in ihrer bewegten Totenklage Ither: sîn herze an zühten wîse (160, 18). Gawans zuverlässiger Bote an Artus ist „manlîch, mit zühten wîse" (625, 5). Auch Loherangrin ist „mit zühten wîs ein man" (825, 8). Bei der Frau dagegen steht gewöhnlich an zühten rîche oder ähnlich, z. B. ist Liaze „diu maget mit zühten rîche" (176, 24), oder: zuo der megede zühte rîch saz der wol geborne gast (405, 22. Gawan bei Antikonie). Die Vorstellung der Lebenserfahrung und denkenden Urteilskraft in ethischen Fragen scheint dem Mann vorbehalten zu sein. Daher mag denn auch im „züchtigen" Lob der Frau mehr die gefühlsmäßige Seite, die zur kiusche neigt, gemeint sein.

In der zuht können sich nun die verschiedenen ursprünglichen Tugenden, die als solche nicht schlechthin lehrbar sind, äußern. Parzival riet sîn manlîchiu zuht kiusche und erbarmunge, sît Herzeloide diu junge in hete ûf gerbet triuwe (451, 4). Auf Grund seiner Erbanlage ist er befähigt, die triuwe in ihren einzelnen Erscheinungsformen zu üben (vgl. erberme S. 81); die zuht bringt den ergänzenden Gedanken herein, daß er sich als überlegender Mensch seiner kiusche und triuwe als einer sinnvollen bewußt ist. Im Fürstenlob auf Isenhart sagt Belakane: sîn zuht wac vür alle zuht. der was noch kiuscher denne ein wîp, vrecheit und ellen truoc sîn lîp (26, 14).

Er hatte also männliche Kraft (ellen) und ritterlichen Wagemut (vrecheit), aber diesen Werten sind kiusche und zuht geparrieret, natürliche innere Zurückhaltung und Bescheidenheit und gewußt erlernte Einschränkung der Ichäußerungen im Rahmen von Sitte und Anstand. Die beiden Werte haben ganz ähnliche Funktion und Wirkungsrichtung, aber sie sind verschiedenen Ursprungs. Doch ist es leicht erklärlich, daß neben solcher Parallelsetzung auch ein Überspringen des Wortes zuht in den Begriffsbereich eigentlicher hoher Tugendwerte möglich ist. Gahmuret nimmt von der Heimat Abschied und dankt den Seinen für alle erwiesene Liebe und Fürsorge; durch sîne zuht er nie gewuoc, daz siz taeten umme reht. sîn muot was ebener denne sleht (12, 24). Er, der nur dem mächtigsten König auf Erden Ritterdienst tun will (13, 9 ff.) und auch immer entsprechend hochgemut und stolz auftritt, zeigt hier tiefste Bescheidenheit, in der zugleich Kindesliebe und -dankbarkeit, brüderliche Treue und Volksverbundenheit liegen, also Wertinhalte, deren Bezeichnungen sonst im Feld triuwe und kiusche zu suchen sind; sie sind hier zuht genannt.

Verzeihung erfolgt im allgemeinen auch im Namen der triuwe (vgl. triuwe 310, 27. 729, 24 S. 41). Doch Parzival bittet Trevrizent beim Bekenntnis seiner Schuld: daz verkiest durch iuwer selbes zuht: mîn triuwe hât doch gein iu vluht (488, 7). Ebenfalls aus triuwe heraus, in dem Fall einer neugewonnenen Beziehung zur Mitwelt, sagt Orgeluse bei ihrer Sinneswandlung: gein swem sich krenket mîn sin, der solz durch zuht verkiesen (612, 27); für die geforderte Gegen-triuwe steht zuht. Ein Anruf an die triuwe als Hilfsbereitschaft ist: sît ez iuwer zuht gebôt: dar nâch tuot iuwer helfe schîn (9, 18).

Lipaot erklärt, er könne seinem Herrn nicht die Gefolgschaftstreue brechen; denn im Kampf gegen ihn würde seine „bestiu zuht veige" (355,2); die triuwe ist nicht als solche genannt.

Kunneware nennt die zuht in Verbindung mit der Sippentreue, wie einer ihrer zwei Brüder vor ihr steht: mir waere ûf den triuwen mat, solde ich gein iu kriegen und mîn selber zuht betriegen (275, 30). Deutlicher stellvertretend steht zuht für dieselbe ethische Bindung, wenn Kingrimursel König Vergulaht vorwirft: sol man iuch bî zühten sehen, sô muoz des iuwer zuht verjehen, daz sippe reicht ab iu an mich (415, 23).

Von Keie ist gesagt: durch zuht entweich er dienstes abe (279, 6). Er will lieber nicht Orilus vor die Augen kommen, dessen Schwester

er gezüchtigt, sondern schickt dafür einen Stellvertreter als seneschalt. zuht liegt hier in beiden Bereichen: zunächst schon in dem des erlernten Wissens um das, was sich schickt; dazu aber kommt wohl auch das mehr intuitive Erfühlen des nötigen Abstands in einem Fall wie dem vorliegenden; also das „verständige" und das schamhafte Zurückhalten im Bewußtsein eines begangenen Fehlers fallen zusammen. Ebenso sind in dem Wort beide Bezirke geeint, wenn Parzival Feirefiz gegenüber das brüderliche Du nicht wagt; er will sich vor solcher Losheit wahren, „swenne ich mich zühte niete" (749, 30). Dieselbe Einheit von Wahren des Anstandsgebotes der äußeren Bescheidenheit und der kiusche in der Tiefe des Wolframschen Ethos läßt sich auch noch aus Stellen herauslesen wie: mit grôzer zuht si vor im stuont (405, 15. Antikonie vor Gawan), mit grôzer zuht er vor im stuont (456, 25. Parzival vor Trevrizent) oder wenn Orgeluse durch zuht den drei Königinnen den Vortritt beim Betreten des festlichen Zeltes läßt (729, 11). Die Beispiele zeigen alle, wie die zuht organisch in den eigentlichen Bereich des Ethischen mit eingewirkt sein kann. Man kann ihre Stellung vielleicht folgendermaßen kennzeichnen. Über den gesamten Bereich der Tugenden hin, im ethischen Bezirk, ist die zuht als formgebendes, rationales Element wirksam. Was von Natur die Funktion der kiusche und schame ist, erfährt vom Bezirk des Verstandes aus eine sinngemäße Ergänzung in der zuht. Zunächst sind die beiden Bereiche einmal getrennt. Parzival hat triuwe und schame, aber zuht fehlt ihm noch; Kundrie ist: ein maget gein triuwen wol gelobet, wan daz ir zuht was vertobet (312, 4); in der Form ihrer treu gemeinten Anklage gegen Parzival geht sie zu weit. zuht stellt die von der denkenden Vernunft her bestimmte Äußerungsart der triuwen, der Beziehungen zum Du, dar. Wir sahen den Zusammenhang von zuht und wîsheit, Gurnemanz' Lehren sollen Parzival „witzen naehen" (171, 24), er soll sie „künsteclîche war nemen" (173, 6). zuht hat also eine ganz andere Wurzel als kiusche und triuwe, aber die Beziehungen zu dieser und die funktionale Gleichschaltung zu jener ermöglichen ein Überspringen des Wortes in das Feld eines der „ethischen" Werte, oder eine solche Verkettung des gefühlshaften mit dem rationalen Element in dem e i n e n Wort, daß es schwer zu sagen ist, welches das überwiegende sein mag. Doch spielt in Wolframs ganzer Art die ratio eine zurückgedrängte Rolle. Verstöße gegen triuwe oder kiusche und schame kennen seine Menschen nicht, wohl kann aber einmal — gleich dem Durchbrechen der höfischen mâze — der Bereich der zuht vom Gefühl her über-

schritten sein, ohne daß es sich dabei um ethische Verfehlung handelte. So vertraut sich Feirefiz auf der Gralsburg dem Amfortas an, daß ihm Repansens „blic inz herze gêt" (810, 14); unzuht mir zuht undervienc, daz ich iu künde mîne nôt (810, 20). Emotionaler noch klingt es, wie er sich später an seinen Bruder in derselben Angelegenheit wendet: durch zuht solde ich minne heln: nû enmac irz herze niht versteln (814, 9).

Andrerseits aber kann der Begriff zuht im Bereich seiner ursprünglichen Bedeutung soweit verharren, daß die Verklammerung mit dem Nur-Ethischen nur sehr schwach oder praktisch überhaupt nicht vorhanden ist. So stehen die oben erwähnten Fälle der „Einheit" wie 405, 15 (mit grôzer zuht si vor im stuont) usw. vom ethischen Zentrum doch schon ein Stück ab. Über alle möglichen Schattierungen kommt man herunter bis zu den Beispielen, in denen es sich um den reinen erlernten Anstandskodex handelt oder wo in der Anrede das „durch iuwer zuht" nicht viel mehr als Höflichkeitsformel ist. So wird etwa Essen immer „mit zühten vür getragen", z. B. 32, 30. 637, 4 u. a. Weitere Beispiele erübrigen sich. Wir begegnen ihnen im Epos auf Schritt und Tritt. Wichtig ist lediglich, daß die schwachen Fälle die stärkeren und starken weit überwiegen, das Verhältnis ist etwa 3 : 5. Damit ist freilich auch der Minderheit der ethisch starken ein gut Teil an Wirkungskraft genommen. Immerhin lassen sich auch Stellen finden, an denen man das Wort zuht in thematischer Zusammenballung antreffen kann, so kurz hintereinander in Buch VII: 391, 21. 27. 392, 2. 12. 393, 3; in der Geschichte von Obie und Obilot spielt das Problem zuht, unvuoge, zorn überhaupt eine Rolle; man vergleiche schon im Auftakt zum Buch VII, der Unterhaltung Gawans mit dem Knappen, das siebenfache unvuoge in 342, 11. 23. 343, 16. 25. 344, 9. 14. 348, 30. Die zuht an der Tafelrunde ist dreimal genannt und damit betont 637, 4. 9. 14.

So zeigt sich uns denn die zuht bei Wolfram als ein Wort von sehr großer Schwingungsweite hinsichtlich Beziehung, Bedeutung und Stärke des Ausdrucks. Daß die Fälle von ethischer Schwere verhältnismäßig gering sind und dazu noch in ihrer Schwere noch nicht einmal so recht zur Geltung kommen, daran ist die zentrale Stellung des Begriffes schuld, der in seiner wuchtenden Eindringlichkeit und seiner übergroßen Leuchtkraft die Nachbarfelder weit überstrahlt: der kiusche. So wie die kiusche die flachere höfische mâze verdrängt, so schiebt sie auch die ihr ebenfalls funktional verwandte zuht — mit der vuoge — weitgehend in den Hintergrund. Es ist,

wie wenn die kiusche ein magnetisches Kraftfeld beherrschte, in dessen Kraftzentrum nur ganz vereinzelte Ausstrahlungen aus dem anderen Feld zuht vordringen und sich dort halten können. Alle andern werden weiter und weiter zurückgeworfen; die Fälle werden daher desto häufiger, je weiter man sich der Feldgrenze zum unethischen Bereich nähert. Ihrerseits aber besitzt die kiusche die Strahlungskraft, ein anderes Wortfeld fast vollständig — wie im Fall diemuot — zu „absorbieren" oder aber wie eben im Fall zuht, obschon ihr der Begriff zahlenmäßig um mehr als das Doppelte überlegen ist, das andere Feld noch stark verblassen zu lassen.

Das Negativ zu zuht lautet unvuoge. unzuht begegnet nur zweimal: dâ erzeicte diu rehte unzuht von dem ringe (der Tafelrunde) ir snellen vluht (763, 7). Ethisch betonter ist das schon oben behandelte Wort des Feirefiz: unzuht mir zuht undervienc, daz ich iu künde mîne nôt (810, 20). Sonst steht auch in der unmittelbaren Gegenüberstellung der Gegenteile für den negativen Begriff unvuoge. Parzival will dem ehrwürdigen Einsiedler sein Pferd nicht überlassen; aber Trevrizent erwidert: iuwer zuht iu des niht giht, daz ir strîtet wider deheinen wirt, ob unvuoge iuwer zuht verbirt (458, 24). Bei der Schilderung der Hochzeit Gawans sagt der Dichter: daz man dem unvuoge ie jach, der verholniu maere machte breit. zuht sî des slôz ob minne site (643, 4—8). Auch der Fährmann würde es als unvuoge empfinden (559, 26), würde er Parzival die âventiure um das Wunderschloß verraten. Die beiden Belege lassen leicht die gewohnte Vorstellung der untriuwe wach werden, deutlicher ist das der Fall beim Zweikampf Parzivals gegen Gawan; wie er den Gesippen erkannt hat, ruft er: daz mîner gunêrten hant dirre strît ie wart bekant, des was mit unvuoge ir ze vil (688, 27). Der mehr äußerliche Begriff unvuoge steht entsprechend dem äußerlichen Bild von der Hand; aber der ganze Ausdruck will stellvertretend das krassere untriuwe unausgesprochen lassen. Für mâze steht als Negativ unvuoge 90, 16: du kans unvuoge tuon, zürnt Kailet seinem Vetter Gahmuret; er aber achtet das höfische Gebot nicht, sondern gibt seinen Tränen um die verlassene Geliebte und den toten Bruder freien Lauf; er nennt es gerade umgekehrt „vil manlîch, swer minnen wankes schamet sich" (90, 27 f.). Die unkiusche des Frauenschänders Meljakanz wird als „der unvuoge kranz" bezeichnet (343, 25); die unvuoge, die Obilot ihrer Schwester vorwirft, meint Hochmut und überheblichen Stolz (353, 18). Mit der Ermahnung: nû lât der unvuoge ir strît (171, 16) beginnt Gurnemanz seine lebensweisen Gebote der zuht, unvuoge wehrt er dem

Gast mit dem Erlernen der ritterlichen Künste (174,7), in Bezug auf das Frageverbot steht unvuoge 330, 6.

So kann das Wort genau wie zuht in den verschiedenen Bezirken des ganzen ethischen Feldes wirken, aber genau wie dort findet man die Menge der Grenzfälle und derer, die nicht mehr im eigentlich ethischen Kreis lagern. unzuht war der Tafelrunde fern (763, 7), ganz entsprechend auf Munsalvaesche „unvuoge den palas vlôch" (809, 19). Daß Gahmuret einen Gegner aus dem Sattel hebt, ist „ein ungevüeger uop" (73, 20). In dieser scherzhaften Wendung nähert sich das Wort der ursprünglichen Bedeutung des „Zusammenfügens", dessen, was paßt, was sich fügt und schickt; hier ist es eben nicht in Bezug auf Gahmuret, sondern den andern gemeint, dem das nicht füglich, nicht passend war. Ither spricht von seiner ungevüegen hant (146, 22), deren Unschicklichkeit, Ungeschicktheit der Königin Ginover ein Glas Wein über das Gesellschaftskleid schüttete; diese unvuoge tut ihm leid (154,2). Wenn Segremors im Kampfeifer in Artus' Schlafgemach dringt und ihn und die Königin unsanft weckt, so müssen sie „sîner unvuoge lachen" (285, 20).

Im alten Sinn dessen, was füglich, gut passend ist, steht vuoge 815, 10; Parzival verspricht dem Bruder: morgen vruo gibe ich dir rât, der vuoge an dînem gewerbe hât. Wenn die Wiederbelebungsversuche der Jungfrauen im Zauberschloß an dem kampferschöpften Gawan mit grôzen vuogen vorgenommen werden (576, 15), so liegt auch hier die Vorstellung der Geschicklichkeit im Vordergrund, ebenso noch in 719, 17: nû werbetz, trûtgesellen mîn, mit vuoge.

vuoge ist, von der wörtlichen Bedeutung ausgehend, etwas anderes und auch schwächer als die zuht; es begegnet dazu nur neunmal im Parzival. Dadurch aber, daß sein Negativ, die unvuoge, auch den Unwert zur zuht vertritt, ist auch zwischen vuoge und zuht eine deutliche Grenzlinie kaum zu sehen, zumal natürlich die wenigen Belege gegenüber der Unmenge der zuht eine einwandfreie Beurteilung nicht zulassen.

Wenn der Ritter, dem der Knabe Parzival im Wald begegnet, sagt: swer in den zwein landen wirt, gevuoge ein wunder an im birt (121, 12), wo der Begriff *ἀπὸ κοινοῦ* steht, und wenn Gawan mit vuogen zu Itonje spricht (631, 24), so könnte man sich ebensogut im selben Sinn zuht dafür denken. Weitere Vermischung mit zuht zeigen die Stellen, wo vuoge stärkeren Akzent hat und an Stelle der zuht wiederum der kiusche nahekommt: Parzival liegt bei Kondwiramurs „mit solhen vuogen, des nû niht wil genuogen manegiu wîp (201, 21). Im Rahmen des oben erwähnten gehäuften Gebrauchs

des Wortes in Buch VII steht: ich engehôrte man geprîsen nie, was sîn ellen âne vuoge (344, 9). Damit hat der Dichter das Wort zusammen mit ellen für einen Bedeutungsinhalt gesetzt, den er sonst mit vrevel und kiusche oder auch mit manheit bî zuht zu geben pflegt. Herzeloide erklärt, daß sie um ihrer vuoge willen keinen der Ritter kränken will (81, 27); daraus spricht in erster Linie wîplîchiu güete, was sie aber von sich selbst kaum ausprechen könnte.

Der Begriff der kurtôsîe, des höfisch gebildeten Benehmens, fällt innerhalb des ethischen Wortschatzes Wolframs überhaupt nicht ins Gewicht. Er berührt sich inhaltlich gewiß mit vuoge und zuht, bezeichnet aber im Gegensatz zu diesen allein das Beherrschen der äußerlichen höfischen Anstandsgesetze und Standessitten. Im einleitenden Teil sowie in den Abschnitten über kiusche und schame wurde schon Wolframs Einstellung in dieser Hinsicht dargetan. Anzahl und Anwendung des Wortes kurtôsîe entsprechen diesem Bild. Einer von den nur vier Belegen, die uns der Parzival bietet, bringt es mit bewußter Spitze gegen die Seite der höfischen Welt, die Wolfram, der tiefveranlagte, ablehnen muß. Mîn her Hartman von Ouwe, vrou Ginôvêr, iuwer vrouwe, und iuwer herre, der künec Artûs, den kumt ein mîn gast ze hûs. bitet hüeten sîn vor spotte (143, 21 ff.). in zôch dehein Kurvenâl: er kunde kurtôsîe niht (144, 21). Die Kleidung und das naive Benehmen, mit dem Parzival vor die Elite der Gesellschaft, die Tafelrunde tritt, entsprechen nicht höfischem und königlichem Zeremoniell. Und doch muß diese Tafelrunde sich eingestehen, daß sie „nie minneclîcher vruht" sah (148, 25) und kurz vorher hat ihm Sigune sagen müssen: dû hâs tugent (139, 25). dû bist geborn von triuwen (140, 1). Zweimal bringt Buch VI das Wort. Der Knappe Kunnewares entdeckt den einsamen Parzival im Wald und schreit die Neuigkeit im Lager aus; er wolde im werben ungewin: sîne kurtôsîe er dran verlôs (284, 11). Das höfisch steife Wort paßt besser zu dem Humor, der über dieser und der folgenden Szene liegt, als zuht oder gar ein stärkerer Ausdruck. In der Verteidigung Keies ist gesagt, daß dieser auf kurtôsîe und werde kumpânîe Wert lege (297, 1); endlich heißt es von Gawan: „durch sîne kurtôsîe" läßt er die von ihm besiegten zwei Fürsten mit seinen Schwestern den Empfangskuß tauschen (630, 25).

Das Adjektiv kurtois oder kurteis ist auch fast ausschließlich in der Welt Gawans und der Seinen zu finden, dreimal für ihn selber (380, 28. 619, 25. 672, 25), zweimal für Ginover (651, 5. 727, 18), einmal für Orgeluse (508, 25), fünfmal für andere Ritter und Frauen (593, 12. 630, 15. 632, 16. 723, 11. 753, 29). Dreimal bringt die

Gahmurethandlung das Wort (46, 21. 62, 3. 325, 29); dreimal ist Feirefiz der kurteise (735, 2. 761, 20. 821, 20), einmal Herzog Kiot (801, 20). Beachtlich ist weiterhin, daß die vier ausschließlich Parzival gehörenden Bücher III, IV, V und IX das Wort kein einziges Mal bringen. Parzival ist nie kurtois genannt. Aber auch alle anderen Stellen sind ethisch ganz leicht zu nehmen. Daß das Wort überhaupt noch immerhin 21mal vorkommt, mag — auch bei einem Wolfram — m i t einen äußerlichen Grund haben: die fremden Stammesnamen auf -ois und -eis verlangen ein Reimwort. reise ist das einzige germanische Wort, das er — dreimal — auf kurteise reimt (651, 5. 735, 2. 801, 26), dreimal finden wir templeis (792, 22. 797, 14. 821, 20), sonst nur Stammesbezeichnungen: die herzoginne von Lôgrois sechsmal (508, 25. 593, 12. 619, 25. 630, 15. 632, 16. 672, 25), Bertenois viermal (325, 29. 723, 12. 753, 29. 761, 20), franzois zweimal (46, 21. 62, 3), je einmal Punturtois (727, 18), Beâveis (380, 28) und Wâleis (327, 16). Damit ist der Eindruck noch verstärkt, daß dieser Begriff im Epos von ganz geringem Gewicht ist und auch sein sollte.

6. Mâze.

Die mâze als die Richtschnur allen ethischen Handelns ist in der höfischen Standeskultur der eigentliche Leitstern von Sittlichkeit, Sitte und Anstand. So preist sie Walther: Aller werdekeit ein füegaerinne, daz sît ir zewâre, frouwe Mâze (Paul 16, Lachmann 46, 32). Allen höfischen Verhaltens Urheberin seid ihr, Frau Mâze. Die mâze ist der deutlichste Ausdruck der Außengesetzlichkeit dieser Kultur. Wie schon oben ausgeführt, entspricht ihr bei Wolfram die kiusche. So ist es leicht erklärlich, daß in seinem Wortgebrauch die mâze weit hinter der kiusche zurücksteht und dann noch, wenn sie begegnet, meist nicht übermäßig betont ist. Die ethisch schwere Fülle der kiusche wird niemals erreicht. Ein paar wenige Stellen ragen aus der an und für sich geringen Anzahl hervor (es sind insgesamt 22, also einschließlich ganz unethischer, gegenüber 65 kiusche). daz si niht geriuwe ir kiusche und ir triuwe. vor gote ich guoten wîben bite, daz in rehtiu mâze volge mite: schame ist ein slôz ob allen siten. mâze steht hier programmatisch erklärend. kiusche und triuwe in gegenseitiger Ergänzung sind — im Gegensatz zu der veräußerlichten höfischen Anstandsnorm — die rechte mâze, die

Wolfram verkündet, die eine frauliche Frau seines Ideals haben muß. Der Ursprung dieser mâze ist die schame (3, 5).

Gahmuret der site phlac, den rehtiu mâze widerwac und ander schanze enkeine (13, 3). Das Gegenteil dazu nennt 13, 8: der lôse wille in gar vermeit. Dies wie 13, 6 f. weist darauf hin, daß mâze hier an die kiusche als diemuot grenzt.

gebet rehter mâze ir orden (171, 13). Dieser abschließende und zusammenfassende Satz eines Teils der Gurnemanzlehren nennt die mâze, die auf die aristotelische *μεσότης* zurückgeht, die eine ausgleichende und überwachende Aufgabe hat: die schöne Mitte zwischen zwei Extremen einzuhalten. In diesem ursprünglichen Sinn wird sie hier angewandt. Parzival soll beides haben: Artstolz und leutselige Güte gegen die, denen er seine milte zugute kommen läßt (170, 23 ff.); die milte aber soll die richtige Mitte haben zwischen vertuon, Verschwendung, und zwischen geizigem Anhäufen von Schätzen (171, 7—12). ir sult bescheidenlîche sîn arm und rîche (171, 7 f.) geht in derselben Richtung und zeigt das vernunftgemäße Denken als den Ursprung der mâze. kiusche kommt nie aus dem Verstand. Aber von der mâze, die als bestimmende Norm bis in den gesellschaftlichen Anstand geht und das Ich in den Hintergrund drängt, ist auch so gut wie nichts zu spüren.

Kondwiramurs bittet Parzival vor der nächtlichen Aussprache: welt ir iuch êren, solhe mâze gein mir kêren, daz ir mit mir ringet niht, mîn ligen aldâ bî iuch geschiht (193, 30). Die mâze steht hier einwandfrei für die Zurückhaltung auf dem Gebiet der höfischen Minne, wofür Wolfram sonst stets die kiusche setzt. Doch wäre kiusche in der direkten Anrede der Frau an den Mann eigentlich schwer zu denken. Was in der Charakterisierung vom Dichter aus oder von Personen der Handlung über Dritte (z. B. 26, 15: er was noch kiuscher denne ein wîp) ethisch vertieft und wirkungsvoll unterstreicht, würde an dieser Stelle beleidigend und leicht anmaßend lehrhaft wirken. In 781, 12 etwa: „nu wis kiusche und dâ bî vrô" liegt der Fall ganz anders; einmal bedeutet hier kiusche diemuot, dann ist die Situation der Kundrie nicht die der Kondwiramurs, nicht so tief und so menschlich, sondern mehr offiziell, wenn schon für den Fortgang der Handlung dramatisch wichtiger. des mâze ie sich bewarte, der getriuwe staete man wol vriundinne schônen kan (202, 2); hier nimmt Wolfram das einzige Mal in einer allgemeinen Betrachtung für die erotische Mäßigkeit und Zurückhaltung des Mannes mâze.

An allen übrigen Stellen hat das Wort einen mehr oder weniger

schwächeren ethischen Akzent bis herunter zu solchen, die schon außerhalb dieses Bereichs überhaupt liegen; so, wenn die Steigbügel des ritter got „ze rehter mâze erlenget" sind (122, 6), wenn ein Haus oder ein Anger „ze guoter mâze" groß ist (142, 14. 162, 11).

Ethisch begründet sind noch die folgenden Stellen: Obilot bittet Gawan, ihm ihren Kummer klagen zu dürfen; entschuldigend fügt sie hinzu: ich var doch ûf der mâze phat (369, 15). Damit will sie sagen, daß sie schon wisse, was der Anstand gebiete; die genannte Meisterin (369, 9) weist auch auf die erlernte Tugendlehre hin, ebenso ihre zuht (369, 6); aber ihr schamlîcher sin (369, 7) wirkt von innen her mitbestimmend. Ethos und äußerer Anstand zusammen liegen noch in 708, 20: des jaehe ich im gein mâzen (Gawan dem Gramoflanz), sowie 6, 23, wo Galoes seinem Volk sagt: ir kunnet mâze gern, Einschränkung aus brüderlicher Treue zu Gahmuret.

Als Zurückdämmung allzu ungehemmter Gefühlsausbrüche, also schon nach höfischem Muster, begegnet mâze auch einige Male. Doch spielen die paar Fälle keine große Rolle: Mäßigung der Klage 489, 3: du solt in rehten mâzen klagen und klagen lâzen. Gahmuret soll den Schmerz um den toten Bruder „ze mâzen klagen" und sich wieder an manheit kehren (93, 4). 334, 26 und 480, 2 bedeutet das ze mâzen klagen „in entsprechender Weise", „nach Genüge und Gebühr"; Mäßigung des Zorns 356, 10 und des Hasses 427, 30, doch soll der Anlaß zum Einstellen des Hasses von der triuwe (427, 27) des anderen ausgehen: den lêre mich gein dir mâzen.

Einmal steht das Wort für Mäßigkeit in den leiblichen Genüssen und Bequemlichkeiten, die Gastlichkeit bietet: lât mich in der mâze leben (33, 29); sonst braucht Wolfram für Enthaltsamkeit im Essen und Trinken kiusche: 238, 28. 452, 15. 452, 20. 459, 22 (in dem Fall zusammen mit den anderen kiusche-Bedeutungen: Absage an Welt und Minne, diemuot); ebenso 472, 12 und 493, 9. Hier aber handelt es sich wieder um direkte Rede — Gahmurets zu Belakane — (vgl. oben 193, 30) und außerdem würde kiusche zu viel hineinlegen; die kiusche des Trevrizent ist doch wesentlich mehr. Der schwächere Ausdruck entspricht der schwächeren Bedeutung.

Parzival verteilt an die ausgehungerten Bürger von Pelrapeire Speise und Wein. er gap in rehter mâze teil (201, 15), d. h. mäßig viel, so wie die gesundheitliche Rücksicht es gebot (201, 13 f.). Gawan erklärt Antikonie, daß ihr beider Abstammung — art — „in rehter mâze gent" (406, 20), sie sind einander nach Herkunft gleichgestellt. ze rehter mâze treten Repanse und die Gralsjungfrauen durch die Tür (236, 6); das ergänzt den Eindruck von ihrer zuht, hat aber

schon kaum mehr recht viel Gewicht. Ein Grenzfall zum Formelhaften ist: nû gebiet nâch iuwern mâzen mîn tuon oder mîn lâzen (405, 13). waerez in iuwern mâzen (564, 13) ist reine Höflichkeitsformel. nâch sîner mâze teile, nach der verfügbaren Menge bittet Gawan den Krämer vor dem Schloß, ihm seine Waren zu zeigen (536, 16); der ethische Bezirk ist überschritten. Dazu gehören auch noch die schon oben erwähnten Stellen 122, 6. 142, 14. 162, 11.

7. Diemuot.

Der Unterschied zwischen kiusche und mâze ist also zahlenmäßig und inhaltlich schon recht groß; noch mehr muß der zwischen kiusche und diemuot auffallen. Es wurde schon ausgeführt, wie Wolfram die diemuot ins Feld der kiusche mit einbezieht. Im ganzen Parzivalepos begegnet das Wort nur neunmal. Zunächst gebraucht Gurnemanz den Ausdruck: vlîzet iuch diemüete (170, 28). Damit rundet er sein knappes Bild vom rechten milten Volksfürsten ab; darin, wie die milte zum Ausdruck kommt, darf keine hôchvart liegen. Dazu aber gilt die Mahnung dem naiven Toren und der Art, wie er sein Ich der Welt gegenüberstellt. Die Worte kiusche und triuwe spricht Gurnemanz auffallenderweise nicht ein einziges Mal aus, die sonst beide zusammen der Schwerpunkt der Wolframschen Ethik sind und auch sozusagen das Thema darstellen. Auch in der langen Darlegung der Treue in Liebe und Ehe (172, 9—173, 6) sind sie vermieden. Beide hat ja doch Parzival schon; sie sind ihm Erbgut. Nur muß er sich dieses sein Blutserbe erst noch in der richtigen Weise erkämpfen. Was ihm noch fehlt, ist eben vor allem die Bewußtheit der notwendigen Selbstlosigkeit der triuwe-Beziehungen. Das soll hier der Begriff diemuot besagen.

Drei diemuot-Stellen entfallen auf Trevrizent. Er berichtet Parzival vom Gral und seinen Hütern. Amfortas hat der höfischen Minne gehuldigt — ûzerhalp der kiusche sinne (472, 30), Âmor was sîn krîe: der ruoft ist zer diemuot iedoch niht volleclîchen guot (479, 1); darum muß er nun leiden. Denn wer der auserwählten Schar angehört, muß „bewart sîn vor lôsheit. diemuot die hôchvart überstreit" (473, 4). diemuot und hôchvart bedeuten also in diesem Zusammenhang dasselbe wie kiusche und unkiusche nach dem gewohnten Wolframschen Sprachgebrauch. Trevrizent will Parzival an Hand dieses speziellen Beispieles die Gefahr der hôchvart im allgemeinen verdeutlichen. Denn Parzival ist ja der für ihn schwer-

sten Sünde verfallen, der hôchvart gegen Gott. Er will in ihm die Bindung an Gott wieder stark machen und ihn gleichzeitig davon überzeugen, daß es hoffnungslos sei, den Gral aus eigener Kraft ohne die Gnade erringen zu wollen. Wenn er beim Abschied sagt: belîp des willen unverzaget (502, 28), so meint er damit nicht Parzivals unverzaget mannes muot im Streben nach der Vollendung. Dieses Wollen hat er ihm ja von vornherein ausreden wollen (468, 10—16); denn die ganz und gar ichgebundene Willenskraft ist für ihn mit der diemüete nicht vereinbar. diemüete ist nach seiner Auffassung die Anerkennung der Gnade Gottes. Nur seine Gnade beruft zum Gral, seine Gnade (gotes segen, 502, 9) steht über dem Priesterstand, dem nichts auf Erden gleichgestellt ist; der communiter religiosus muß sich ihm fügen, „dar um, ob wirt dîn ende guot" (502, 11). Die ganze Lehre Trevrizents soll Parzival in sich aufnehmen und danach handeln: leiste, als ich dir hân gesaget (502, 27). Dazu soll er den Willen haben. Für Parzival hat das Wort freilich schon höhere Bedeutung und es ist wohl auch sicher in dieser Absicht vom Dichter bewußt an den Schluß des neunten Buches gestellt.

Trevrizent ermahnt Parzival nocheinmal: nû kêrt an diemuot iuwern sin (798, 30), auch nachdem er den Sieg des Willens hat anerkennen müssen. Daß er nicht recht gehabt hat und das jetzt zugeben muß, ist deutlich ausgesprochen. Es ist ihm auch gar nicht so recht, daß es so gekommen ist: ich hete iuch gerne dâ von genomen (798, 27). Das sind Tatsachen, die den Unterschied der zweierlei Lebenshaltung klar unter Beweis stellen. Trevrizents Ermahnung zur diemuot in der Fülle des Glücks ist genau wie Kundries entsprechendes „nû wis kiusche und dâ bî vrô" (781, 12) vom Dichter her auch Ausdruck seiner Lebensgestaltung, aber von den sprechenden Personen aus kann beides für Parzival keine „Belehrung" mehr sein. Die wahre diemuot, die kiusche, hat Parzival schon; eher fehlt ihm (im Zeitpunkt von 781, 12) noch die volle vreude, solange die Erlösung des Amfortas und die Wiedervereinigung mit Kondwiramurs noch nicht wirklich Tatsache sind.

Im selben Sinn wie 473, 4 und 479, 1 sagt Amfortas von sich: die (die Gralskrone) hât mir hôchvart verlorn. nû hân ich diemuot mir erkorn (819, 20). Ein weiteres (drittes) Mal steht der Begriff im Buch XVI beim Lob der Brabanter Fürstin: ir diemuot was sô grôz (824, 12). Damit ist die kurz vorher genannte rehtiu kiusche (824, 7) abgewechselt und weiter betont und verengert bezogen auf die innere Bescheidenheit gegenüber den hohen Werbungen der Könige und Fürsten.

In ähnlich charakterisierender Weise verwendet Wolfram von sich aus nur noch zweimal diemuot und zwar für Herzeloide: si kêrte sich niht an lôsheit: diemuot war ir bereit (113, 6) und: ein wurzel der güete und ein stam der diemüete (128, 28). güete und diemüete stehen zueinander im selben Verhältnis wie triuwe und kiusche. güete ist die typisch weibliche Eigenschaft der menschlichen Teilnahme und Fähigkeit triuwe zu üben, die einen weitgehenden Ausschluß der eigenen Interessen mit sich bringt; für diese weibliche Selbstlosigkeit steht hier diemüete.

Einen Fall für sich bildet 299, 7. Keie wird nach dem Kampf mit Parzival mit zerbrochenen Gliedern ins Lager geschafft. Gawan beklagt den unseligen Tag senlîche (298, 8—11). Das verweist ihm Keie auf seine derb-drastische Art als weibisch; jede schöne Frau hielte Gawan vom Kampf zurück. swelh man tuot solhe diemuot schîn, der êret ouch die muoter sîn: vaterhalben solde er ellen hân. Damit ist die diemuot als etwas Weibliches in Gegensatz zur männlichen Härte gesetzt, das nachgiebige und alloffene Wesen der Frau, das in der wîplîchen güete zum Ausdruck kommt, in Gegensatz zu der mehr ich- und willenbezogenen Art des Mannes, die die Kraft als unverzaget mannes muot mit sich bringt.

8. Erberme.

Noch konsequenter als bei der Einfügung der diemuot in das Feld kiusche und erst recht der Ablösung der mâze durch kiusche ist Wolfram bei dem ganz ähnlichen Verhältnis und Vorgang einer Umgliederung des Begriffes erberme — Erbarmen, Mitleid — in den großen Machtbereich der triuwe. Mehr als zwanzig Belegstellen ließen sich dafür anführen (s. S. 51 ff.). Für das Wort erberme selbst bleiben in dem Werk von fast 25 000 Versen noch ganze vier.

In den Gurnemanzlehren steht an Stelle der kiusche das speziellere diemüete und demgemäß für die triuwe die erberme: lât die erberme bî der vrevel sîn (171, 25). Die germanische Kraftäußerung erfährt durch das christliche Ethos Einschränkung und ohne Zweifel Vertiefung; sinnlose Äußerung und Aufreibung soll verhindert werden. Aber das christliche caritas-Gebot ist nicht das allumfassende, bedingungslose geblieben; der germanische Standpunkt der Ehre ist gewahrt und das neue Element auf diesen ausgerichtet: an swem ir strîtes sicherheit bezalt, er enhabe iu solhiu leit getân, diu herzen kummer wesen, die nemet und lâzet in genesen (171, 27 ff.). Par-

zival nimmt die Lehre in sich auf und denkt daran, wie er über dem besiegten Klamide steht: dô dâhte, der den sic hât, sân an Gurnemanzes rât, daz ellenthafter manheit erberme solde sîn bereit (214, 2). Die Stelle ist bedeutungsgemäß genaue Wiederholung von 171, 25; die Lehre wird in die Tat umgesetzt.

Ein einziges Mal ist auch die misericordia Dei wirklich erbarme im Mund Trevrizents: dar über erbarme sich des kraft, dem erbarme gît geselleschaft (465, 8). Sonst finden wir für das Verhältnis Gottes zum Menschen stets triuwe, einigemale güete, auch im ganzen neunten Buch.

Die eine Stelle, an der Wolfram selbst als der Sprechende das Wort bringt, verdeutlicht genau das Prinzip der Einordnung der erberme in die triuwe: dem (Parzival) riet sîn manlîchiu zuht kiusche und erbarmunge: sît Herzeloide diu junge in hete ûf gerbet triuwe (451, 5). sît ist hier kausale Konjunktion „da ja", „weil"; weil er von Herzeloide, seiner Mutter, triuwe geerbt hat, kann er erbarmunge üben, d. h. Parzivals ererbte Fähigkeit zur ethischen Bindung an das Du, findet e i n e Möglichkeit in der erberme. Da triuwe hier den Gesamtkomplex vertritt, muß für das Teilfeld, also den engeren Wirkungsbereich, notwendigerweise der engere und untergeordnete Begriff stehen. Der erbarmunge als einer triuwe ist auch wieder die kiusche ergänzend zugeteilt, so wie 3, 1 oder 409, 15 triuwe selbst und kiusche gepaart sind. Gerade in der erberme findet ja auch die kiusche, die selbstlose Zurückhaltung, ihre reinste Erscheinungsform.

Das Zeitwort erbarmen ist im Parzival rund dreißigmal anzutreffen, also auch verhältnismäßig sehr selten; muß man doch in Betracht ziehen, daß es weder zu triuwe noch zu milte, güete und auch zu kiusche, die alle mit der erberme irgendwie in Beziehung stehen, keine Verbalformen gibt, die das Substantiv als Sein wiedergeben. So ist erbarmen Ausdruck der auch genannten fürstlichen Freigebigkeit, steht also als zugehöriges Zeitwort zu milte 170, 25: iu sol erbarmen nôtec her: gein des kummer sît ze wer mit milte; wîplîche güete bezeugt es 574, 25: mich (Arnive) erbarmet iemêr dîn tugent (Gawan). Die Auffassung von Mitleid als Treue bekunden Kundries Vorwurf: ir vil ungetriuwer gast, sîn nôt iuch solde erbarmet hân (316, 3), und Trevrizents: phligestû denne triuwe, sô erbarmet dich sîn riuwe (477, 30. Vgl. triuwe 477, 29 S. 52). Die unmittelbare Beziehung zur triuwe zeigen noch die Stellen: nû lât erbarmen iuch ir nôt (185, 16), swen ez niht wolde erbarmen, der si (Sigune) sô sitzen saehe, untriuwen ich im jaehe (249, 18), phlaeget ir triuwe, sô erbarmete iuch mîn riuwe (787, 10).

9. Güete.

Die güete ist ein beliebtes Wort bei Wolfram und steht im ethischen Gesamtfeld in unmittelbarer Nachbarschaft zur triuwe. Genau wie bei der triuwe sind auch hier Bedeutung, Zielrichtung und inhaltlicher Akzent sehr wandelbare Größen. Bei einer Zusammenstellung sämtlicher Stellen fällt zunächst auf, daß der Begriff überall da, wo es sich um die güete als Eigenschaft einer Frau handelt, fast durchwegs viel mehr betont und ethisch schwerer ist, als wenn der Mann der Wertträger ist. Das mag daher kommen, daß die Frau in ihrem weiblichen Lebensbereich nicht dieselben Möglichkeiten einer triuwe-Beziehung hat wie der Mann mit seinem weiteren Wirkungshorizont, seinem viel mehr tätigen Leben als Kämpfer und Ritter, als Gefolgsherr und Gefolgsmann. Die Welt bietet ihm und fordert von ihm — rein quantitativ — mehr triuwen, aber damit macht sie ihn auch umgekehrt in der allgemeinen Fühlungnahme mit dem Du härter, vorsichtiger und abgeschlossener als die Frau. Es fehlt ihm die wîplîchiu güete, d. h. die typisch weiblich weichere Art, triuwe zu üben, eine triuwe, deren Ursprung nicht die heroische Lebenshaltung ist, sondern die Liebe. Ihre sinngemäße ethische Ergänzung findet die wîplîchiu güete in der kiusche wie die triuwe oder wie jede triuwe.

Beide zusammen sind genannt 260, 10: wîplîcher kiusche lobes kranz truoc si (Jeschute) mit armüete: si phlac der wâren güete, sô daz der valsch an ir verswant. valsch als Gegensatz zu triuwe verdeutlicht die Verwandtschaft zwischen güete und triuwe, kiusche steht in der nämlichen Funktion wie bei den entsprechenden Stellen mit triuwe; ebenso: an der dû kiusche hâs bekant und wîplîche güete, ir minne dich dâ behüete (332, 13. Vgl. kiusche 3, 1. 409, 14. 260, 8 und 332, 12. S. 59 ff. Dort wurde auch schon Kinzels Versuch abgelehnt, beide Werte begrifflich gleichzusetzen). Herzeloide wird „ein wurzel der güete und ein stam der diemüete" genannt (128, 27. Vgl. diemüete 128, 28 S. 80); diemüete vertritt hier die kiusche, güete als die Treue der Mutter verdeutlicht in dem Fall am besten den Unterschied zur manlîchen triuwe. wîplîcher güete si (Jeschute) nie vergaz (257, 17), gehört zu 260, 10, wenn auch die kiusche als d i e Eigenschaft der Jeschute nicht eigens genannt ist. Weitere Nuancierungen, also verschiedenerlei triuwe-Beziehungen, zeigt die wîplîchiu güete als güetlîcher trôst (329, 17), den die Heidin Eckuba Parzival zuspricht, in dem — ins triuwe-Feld übertragen — erberme zum Ausdruck kommt. Gramoflanz schreibt der Geliebten: ich

mac wol dîner güete jehen staete âne wenken sus (715, 14); hier ist einmal die treue Liebe der Frau güete genannt, für die des Mannes steht einmal staete. Derartige Fälle, die man häufig finden kann, sind durchaus keine Inkonsequenz des Dichters im Sprachgebrauch, sie zeigen vielmehr, wie Wolframs Begriffe nicht an einen starren Zwang der Anwendung gebunden sind, sondern äußerst lebendig und reichhaltig, da sie alle miteinander verkettet sind und in gegenseitiger Beziehung untereinander Gefühlsinhalte geben und empfangen. Parzival erinnert an Sigune: diust rehter güete ein arke (804, 16); dabei denkt er an ihre Liebe, mehr wohl an das, was er selbst ihrer Sippentreue verdankt. Von einer sonst nicht mehr erwähnten Gralsjungfrau heißt es: der schoene und güete niht gebrach (806, 19). Hier steht güete schon fast zusammenfassend als eine Art „honestum" der Frau, oder als die weibliche Eigenschaft für alle andern, was sonst triuwe ist oder kiusche.

Meljanz sagt: Obilôt wirt kranz aller wîplîchen güete (394, 13). Gawan dankt beim Abschied Antikonie für ihre wîplîche güete, der er immer zu Dienst sein muß (431, 10); die von Urjans Entehrte bittet er, „daz si durch wîbes güete senfte ir gemüete" (528, 1); den Jungfrauen auf Schastel marveil will er es vür güete rechnen, wenn sie nicht verraten, wie ungezogenlîche sie ihn liegen fanden (576, 25). An diesen vier Stellen ist indes der ethische Akzent schon merklich schwächer, besonders in 576, 25; bezeichnenderweise gehören alle vier der Gawanhandlung an.

Im Verhältnis zwischen Gott und Mensch steht güete für das übliche triuwe 467, 10. Trevrizent mahnt: nû kêret iuwer gemüete, daz er iu danke güete. Die Bereitschaft Gottes, dem Menschen zu helfen, ist 452, 8 gemeint: sô tuot sîn güete helfe schîn. güete vertritt also hier triuwe, das seinerseits wieder die erberme abgelöst hat. Gawan vertraut sich in den abenteuerlichen Gefahren auf dem Zauberschloß „sînen krefteclîchen güeten" an, „dem er ie sînes prîses jach" (568, 13). Derselbe Ausdruck einer inneren Bescheidenheit ist Parzivals Gebet bei seiner zweiten Ankunft auf Munsalvaesche: ob diu gotes güete an mir gesige, des wirt wol innen disiu schar (795, 22). Auch in diesen zwei Fällen steht die güete von dem begrifflich allgemeineren triuwe weg näher der triuwe als erberme. erberme selber steht für Gott nur einmal (465, 8. s. S. 81).

Wenn Parzival den Einsiedler bittet: herre durch iuwer güete sult ir in (Gahmuret) nemen in iuwer gebet (474, 30), so wendet er sich damit an eine triuwe, die auch in erster Linie erbarmunge ist. güete und milte finden sich auf einer Stufe in Gurnemanz' Worten:

iuch sol erbarmen nôtec her: gein des kummer sît ze wer mit milte und mit güete (170, 27). Die güete verleiht der Du-Beziehung der milte einen tieferen seelischen Wert. Dazu gehören noch 815, 15: Amfortas hat „güete unde miltekeit", sowie 92, 22: Gahmuret rühmt die milte und güete seines toten Bruders; doch ist die ergänzende Parallelisierung beider Werte in dem Fall schon nicht mehr allein bedeutunggebend, güete steht hier darüber hinaus noch für die triuwe, die auch Gahmuret als brüderliche Treue von Galoes erfuhr.

Ein einziges Mal ist beim Mann güete mit kiusche gepaart, bei Trevrizents Bericht vom Gral: sô suln sîn ritter hüeten mit kiuschecliche güeten (493, 24). Während sich aber bei den kiusche/güete-Stellen der Frau die beiden Werte gleichermaßen ergänzen, liegt hier der Akzent mehr auf der kiusche, güete besagt kaum viel mehr, als wenn site dafür stünde.

er phlac manlîcher güete (252, 23) kann mit manlîcher triuwe gleichgesetzt werden; die Treue Schianatulanders in der Liebe ist dabei die hervorgekehrte Seite, zumal Sigune von ihm spricht. Die Möglichkeit einer Gleichsetzung zeigt noch deutlicher das nibelungisch-tragisch klingende: daz güete alsolhen kummer treget und immer triuwe jâmer reget (103, 21); es liegt ganz klar ein Doppelausdruck vor. 823, 13 heißt es von den fünf Kindern Frimutels, daß sie „mit güeten wurben"; güete umschließt dabei triuwen verschiedener Art, je nachdem man gerade mehr an Herzeloide und Schoysiane oder an Trevrizent oder Repanse de Schoye denkt. Bereite Hilfeleistung erbittet Gramoflanz von Gawan: welt ir nû güete walden, sô helfet mir um eine maget (606, 26). Gawan dankt dem Fährmann und seiner Tochter ir güetlîchen spîse (623, 9), für die gastfreundliche Bewirtung; ähnlich ist von güetlîchem Empfang die Rede (364, 18).

Wenn Gawan Bene bittet, ihm von den Frauen im Wunderschloß zu erzählen: von den sult ir mir verjehen durch iuwer güete, wer die sîn (555, 1), so ist das schon mehr Anstandsformel als ein wirklicher Ruf an die güete als Nachbarbezirk der triuwe. Rein formelhaft sind endlich des Dichters: vernemt durch iuwer güete (402, 1) an die Hörer oder Leser, und sein: durch iuwer güete gebet uns trôst (433, 27) an die vrou Âventiure.

So ist die güete ein sehr vielseitiges Wort. Als wîplîchiu güete hat sie einen eigenen Wertinhalt noch über die Verschiedenheiten der jeweils betonten triuwe-Art und Zielrichtung hinaus. Im übrigen bedeutet sie eine ethische Beziehung, die vom heldischen Ursprung der

triuwe ein Stück abrückt (467, 10 und die folgenden Belege bis 92, 22 oben) oder aber der triuwe doch noch so nahe steht, daß sie nicht viel mehr als eine Stilvariante von triuwe ist (z. B. 252, 23. 103, 21. 823, 13).

10. Milte.

Die altgermanische Tugend der Freigebigkeit spielt auch eine noch große Rolle. Sie gehört mit zu den ersten Forderungen für einen rechten König und Gefolgsherrn. Dementsprechend ist auch die Wichtigkeit irdischer Güter für das Leben keinesfalls in Frage gestellt, auch von Trevrizent nicht. Der rîchtuom ist von Wolfram immerwieder betont (s. rîcheit). Galoes bietet seinem scheidenden Bruder „lieht gesteine, rôtez golt, liute, wâpen, ors, gewant; des nim sô vil von mîner hant, daz dû nâch dînem willen vars und dîne miltekeit bewars" (9, 10), d. h. damit er eben ein richtiger und angesehener Herrscher bleiben kann. Später beim Gedenken an den Toten hebt Gahmuret seine milte und güete hervor (92, 20). milte übt der Herrscher anläßlich eines hohen Festes; so verteilt Parzival lieht gesteine und rôtes golt an das von ihm befreite Volk nach seiner Hochzeit und seinem Regierungsantritt zu Pelrapeire, „daz man im holt was durch sîne milde" (222, 19).

Klamide kehrt mit seiner jungen Frau Kunneware in die Heimat, um dort erst noch eigentliche große Hochzeitsfeier zu halten, „wande im sîn milde daz geriet" (336, 17). Dabei ist es bemerkenswert, wem seine offene Hand zugute kommt: vil ritter, kummerhafte diet, beleip in Klâmidês schar und ouch daz varnde volc vil gar: die vuorte er heim ze lande (336, 18 ff.). Ein ausschließlich christlicher Einfluß braucht darin nicht gesehen zu werden, d. h. ein Zeichen, daß die durch das Gefolgschaftsverhältnis eingeschränkte milte des Königs zur allgemein sich auswirkenden Wohltätigkeit und Barmherzigkeit wird. Auch in den noch „germanischeren" Isländergeschichten begegnen Fälle, in denen varndes volc mit den Nutzen hat. Gegen den Typ des aufdringlichen Bettlers, der nur ausnützt, wo aber die milte nicht im geringsten mehr nach Verdienst und Treuverhältnis geht, wendet sich Wolfram, wenn er von der milte des Landgrafen von Thüringen spricht (297, 20), vom smaehlîch gedranc im Gegensatz zum werden dringen (297, 22 f.). Vielmehr soll man dem verschämten Armen seine Hilfe zuwenden, rät Gurnemanz (170, 29—171, 6); iuch sol erbarmen nôtec her: gein des kummer sît ze wer mit

milte und mit güete: vlîzet iuch diemüete (170, 27). Das begriffliche Inbeziehungsetzen von milte, güte und diemuot erklärt die Art, wie nach seiner Lehre die milte sich zeigen soll. Darin liegt wohl auch die wichtigere Einwirkung, die vom christlichen Gedankengut ausgeht. Auch 815, 15 steht parallel zur milte die güete: an sînes (Amfortas) herzen sinne was güete unde miltekeit.

Eine Stelle fällt aus dem Rahmen der übrigen heraus. Der Fischer, zu dem Parzival kommt, erklärt ihm barsch: swer mîner milte vâren vergebene wil, der sûmet sich (142, 24). Es ist der einzige Fall, in dem es sich nicht um die milte, die Freigebigkeit eines Königs und Ritters handelt. Man könnte hier mit Gastfreundschaft oder Güte übersetzen; daß der Mann diesen Ausdruck überhaupt für sich in Anspruch nimmt, soll sein unfreundliches Wesen und sein materiell eingestelltes Denken nur noch hervorkehren.

Zu diesen besprochenen Stellen kommen noch neun weitere, in denen das Wort in der Adjektivform milte erscheint: 18, 5 Gahmuret. 26, 27 Belakane von Isenhart. 150, 11 Keie in sarkastischer Wendung zu Artus. 328, 27 Eckuba von Feirefiz. 519, 28 Amfortas. 666, 8 Gawan. 730, 11 Artus. 768, 16 Feirefiz. 825, 9 Loherangrin.

Im allgemeinen ist also die milte zwar betont, aber eine besonders entscheidende Stellung nimmt sie nie ein. Ein wichtiger Bestandteil germanischer Ethik ist sie in ihrer ursprünglichen Ausrichtung und ihrem Sinngehalt noch ziemlich erhalten, reicht aber in ihrer Gesamtbedeutung für das Bild von Wolframs Ethik im Parzival an Werte wie die triuwe oder die kiusche doch nicht heran.

11. Rîcheit.

Stärker scheint der Akzent zu sein, der auf dem Wort rîcheit liegt. rîcheit ist nicht nur die Vorausbedingung zur milte, sondern zu einem vollkommenen Ritterleben überhaupt. Für Walther von der Vogelweide stellt A. Arnold fest: „Verwundert wendet sich Walther an Frau Saelde, die fortuna, daß sie ihm Armut (kumber) und zugleich Hohen Mut gibt. Reichtum ist Voraussetzung zur Teilnahme am höfischen Leben, darum schon erstrebenswert. Es (das guot) ist Unterbauung der Aktivität“ [23]). Von da aus sind Walthers bewegte Klagen um das Lehen zu verstehen. Wolfram steht nun freilich auf etwas anderer Stufe. Sein Lebenskampf geht in tiefste

[23]) Studien über den Hohen Mut, S. 48.

seelische Gründe des Existentiellen, wo Ethos und äußerlich gesicherte oder standesgemäße Daseinsgegebenheit nicht mehr so unbedingt miteinander verkettet sind. Herzeloide „phlac rîcheit bî tugende" (102, 28). Aber diese durchaus sinnvolle Einheit eines werthaften Lebens wird vom Bereich des Hochethischen, sozusagen vom Kern des ethischen Feldes her zerrissen. vrou Herzeloide diu rîche ir drîer lande wart ein gast (116, 28 f.); sie verzichtet auf standesgemäßes Leben, auf Reichtum und Freude, aber ihr Motiv ist nicht wie bei Gregorius eine letztlich selbstische Buße, sondern die triuwe, die Treue zu dem toten Mann, die sie nun auf das Kind überträgt. Genuoge sprechent, armuot, daz diu sî ze nihte guot. swer die durch triuwe lîdet, helleviur die sêle mîdet (116, 15 ff.). In Sigunens Verzicht auf das Leben und seine rîcheit ist das Treuemotiv zu letzter Tragik verdichtet und zu erhabenster Reinheit verklärt. Die Form christlich-mönchischer Askese hat in Trevrizent ihren Vertreter. Ihm und Parzival, wie dieser sein Leben teilt, ist „rîcheit gestoeret" (487, 14). Im selben Zusammenhang steht die Entsagung seines Bruders Amfortas nach seiner Erlösung: rîcheit und wîbe minne sich verret von mînem sinne (819, 21); sîn jugent und sîn rîcheit der werlde an im vuocte leit (472, 27). Es ist also eine ganze Reihe von dazu wichtigen Personen, die das Leid der Welt erfahren und im Verzicht enden.

Entscheidender aber für eine Gesamtbeurteilung ist der Weg, den Parzival selbst nimmt. Er beginnt gerade umgekehrt mit einem Leben „an küneclîcher vuore betrogen" (118, 2), ohne alle rîcheit. Und er endet nicht nur in der Erringung der Seelenruhe und des Eheglücks, in Ruhm und Ehre, die ihm seine kampfreiche Fahrtenzeit bringt, sondern dazu in der äußersten Fülle irdischen Reichtums. ich waene, iemen anderswâ vünde zwêne als rîche man, ob ich rîcheit prüeven kan, als Parzivâl und Feirefîz (796, 24). Das ist für Parzival auch der Grund, daß er nunmehr den Bruder mit Du anspricht; ich mac nû wol duzen dich: unser rîchtuom nâch gelîchet sich (814, 20). Vorher hat er das Anerbieten des andern höflich abgelehnt; des Feirefiz größere rîcheit (749, 24) gegenüber seiner armuot war — neben dem Altersunterschied — die hindernde Grenze zur persönlichen Vertrauensform der Anrede zwischen Brüdern. Daß das auch noch bei einem Wolfram sich derartig ausprägt, der auf äußerliche Formen bloßen Anstands im menschlichen Leben am wenigsten Gewicht legt, beweist, wie stark doch das Empfinden für das Sichdecken von formaler Gebärde und ethischem Werten und Handeln gewesen sein muß. Außerdem zeigt uns Wolfram gerade

mit der betonten Zuordnung irdischer Macht und Wohlhabenheit zu seinem Helden, daß die rîcheit aus seinem „Tugendkatalog" nicht wegzudenken ist. Selbst Sigune läßt er zu Parzival in der Annahme, daß er die Frage getan, sagen: ze rîcheit ist dir wunsch gezilt (252, 8). In der Idee vom Gral sind Erdenglück und himmlischer Seelenfriede untrennbar verbunden. Das Buch V erwähnt trotz seiner feierlich-traurigen Stimmung und seiner tragischen Wende immerwieder die rîcheit, die kostbare Pracht, auf Munsalvaesche (233, 24. 236, 30. 237, 21. 239, 9. 242, 30. 250, 15. 25. 252, 8. 254, 28).

Wolfram selber war im Leben nicht mit großen Glücksgütern bedacht. Aber wo Walther in rührender, stilistisch gewandter Klagebitte sich ergeht, spüren wir beim Parzivaldichter nur gelegentlich eine leise anklingende Wehmut und geheimes Wünschen oder finden die bekannte bitter-humoristische Wendung anläßlich der Schilderung der Not zu Pelrapeire (184, 29—185, 11). So sagt er: daz mich mîn armuot immer müet, sît diu erde alsolhe rîcheit blüet (242, 30). Oder: ez ist wunder, ob ich armer man die rîcheit gesagen kan, die der heiden vür zimierde truoc (735, 10). Ganz bezeichnend erhofft der Fährmann Gawans Sieg auf dem Zauberschloß; sô hât mîn armuot ende. ich getrûwe des iuwer hende, si hoehe mich mit rîcheit (560, 9). Ganz von selber läßt die eigne Armut Freude und Verlangen nach den Schönheiten und Kostbarkeiten der Erde wach werden in Verbindung mit einem Leben der Tat und der Machtfülle zur Möglichkeit breitester praktischer Auswirkung sittlich guten Wollens. rîcheit unde prîs erwirbt sich Gahmuret (51, 9), rîcheit und hôhiu art sind das Erbe der Fürstin zu Brabant (824, 4); Gawan will seinen Einzug ins Lager des Königs Artus so angeordnet wissen, „daz mans vür rîcheit neme war" (667, 24; dazu 676, 6). Die Zahl seiner massenie und das Gepränge sind sichtbarer Ausdruck seines prîses und damit seiner werdekeit (s. diese).

Als ergänzender Wert erscheint rîcheit in der Minnekultur: hôch minne kan wol zieren, swâ rîcheit bî dem willen ist (757, 25). Die Königin Sekundille gab Feirefiz „ir rîcheit: sîn hôher prîs ir minne erstreit" (757, 13). Seiner Liebe zu Repanse gibt Feirefiz die realethische Grundlage: ich tuon ir rîcheit bekant, sô daz ir dienent wîtiu lant (814, 15). Ähnlich macht Amphlise in ihrem Brief an Gahmuret ihre älteren Ansprüche gegenüber Herzeloide damit beweiskräftig, daß sie „schoener unde rîcher" sei als jene (77, 13); gleichzeitig sendet sie „rîche prîsent" (77, 6). Aber plötzlich stößt man dann wieder — mitten in der höfischen Welt, bei des Dichters Lieblingspaar unter den Episodenfiguren, Gramoflanz und Itonje —

auf die tiefer Wolframsche Art: al irdeschiu rîcheit, ob diu erde waere noch alsô breit, dâ vür naeme ich si einen. si solz mit triuwen meinen (722, 21). Die Unbedingtheit des Gefühls bekommt wieder einmal die Oberhand. Sie spricht auch noch aus Feirefiz' Liebesqual: waz hilfet al mîn rîcheit, muoz ich sus pîneclîche leben? (810, 23).

Die Eigenschaft des Feirefiz ist überhaupt seine rîcheit. Er ist der allmächtige Beherrscher der sagenhaften orientalischen Länder und Besitzer unermeßlicher Schätze. Im überhäuften Hervorkehren dieser Macht, im wiederholten Schildern seiner wundersam-kostbaren Kleider, Rüstung und Waffen mit den Edelsteinen ergeht sich die ganze Sehnsucht und Lust des armen deutschen Ritters. Und mit dem märchenhaften rîchtuom, dem sorgenlosen, machtvollen Glanz des Heiden, verbindet er die Tiefe seines germanisch ernsten, sittlichen Denkens zu wundervoller Einheit in einer Gestalt.

Das Wort rîcheit begegnet uns in Beziehung zu Feirefiz im XV. Buch 735, 10. 14. 30. 749, 24. 756, 10. 757, 13.25. 761, 23; dazu einmal schon 328, 11 (Buch VI, im Bericht Eckubas). Außerdem bringt das Buch XV 26mal das Adjektiv rîch, davon 18mal als Epitheton für Feirefiz, sein Heer oder seine Länder. So ist dieser eine Begriff thematisch mit der Person des „edlen Heiden" verbunden.

Oft dient das Wort rîcheit noch in der Bedeutung „Kostbarkeit", „Prunk", auch „Fülle" zur betonten Erwähnung einzelner Dinge, eines Zeltes (61, 15. 129, 20), eines Banners (59, 9), eines Wappenrocks (81, 23) usw. und zur kurzen Charakteristik von Begebenheiten oder eines Bildes größeren Stils. Darin ist eine wirkliche Beziehung zum ethischen Bereich kaum mehr zu sehen. Manche Fälle liegen natürlich an der Grenze.

12. Hôhiu art.

Hôhiu art bezeichnet hohe, edle Abstammung des Menschen, gleichzeitig ist nun das mit inbegriffen, was wir heute als wertvolle Erbmasse bezeichnen, was der damaligen Zeit eben tugent in der ganzen Breite des Begriffes war, die Tugenden des honestum ebenso wie corporis bona. Dazu können auch noch fortunae bona der Moralis Philosophia treten, ererbter Ruhm des Geschlechtes und die rîcheit, also ererbte Würden, Vermögen und Macht. Das Wort hôhiu art kann entweder die Voraussetzung für diese Dinge be-

deuten, die ein vollkommenes Leben ausmachen, oder aber eine oder mehrere oder sogar die Gesamtheit jener Tugenden ausdrücken und damit gewissermaßen selbst zur eigentlichen Tugend werden. Der Begriff und der ganze mit ihm heraufbeschworene Vorstellungskreis hat seine Wurzel ohne jeden Zweifel in der Moral des germanischen Herrenmenschen. In der stolzen Zeit staufischen Rittertums und staufischer Reichsidee wird er, nachdem er lange verschüttet war, wieder sichtbar, um neues Leben zu bekommen.

Daß bei Parzival seine hauptsächlich von der Mutter überkommene Fähigkeit zur triuwe und sein väterliches Abenteuerblut, sein ritterlicher Drang nach Kampf und Heldentum, sowie auch seine physische Kraft als Voraussetzung zu ritterlicher Tat oft betont sind, wurde schon erwähnt. Schon nach seiner äußeren edlen und lichten Erscheinung kann auf seine edle Art geschlossen werden. Ir muget wol sîn von ritters art (123, 11), sagt der Ritter im Wald zu dem Knaben, der ihn fragen muß: dû nennes ritter: waz ist daz? (123, 4). Ebenso erkennen die Ritter des Gurnemanz trotz der Torenkleider: an im liget der saelden spehe mit reiner süezen hôhen art (164, 15) und Gurnemanz selber erklärt ihm: ir traget geschickede unde schîn, ir muget wol volkes herre sîn. ist hôch und hoeht sich iuwer art, lât iuwern willen des bewart, iuch sol erbarmen nôtec her (170, 23). Parzivals edle Gestalt und strahlender Schönheitsglanz lassen auf hôhiu art schließen; damit ist die Voraussetzung für einen richtigen Volksfürsten gegeben. Die einzelnen Verhaltungsmaßregeln gibt ihm Gurnemanz im folgenden, in deren Erlernen für das Leben er eben seinen art hoehen, d. h. die ihm eignen Naturgaben steigern kann. Auch Gahmuret berichtet in seinem Abschiedsbrief an Belakane ausführlich von seinem Geschlecht, „daz immer mêr gît liehten schîn" (56, 22). Mit der Steigerung der ethischen Tüchtigkeit steigern sich entsprechend äußere Macht (rîcheit) und Ruhm. Von Parzival berichten auch nocheinmal die aus Pelrapeire entlassenen Gefangenen: er mac wol sîn von hôher art (209, 13). Das väterliche Blut kommt zum Durchbruch, wenn dem Knaben in der Waldeinsamkeit der Vogelsang ein unbeschreibliches Sehnen in der Brust weckt, daß ihm die Tränen kommen; des twanc in art und sîn gelust (118, 28). Bei Gurnemanz zeigt er erstaunliche Fähigkeit im Turnierunterricht; wieder ist es „diu Gahmuretes art und angeborniu manheit" (174, 24). art ist also zunächst einmal noch nicht die Tugend selbst, sondern die Erbanlage der Tugend, die aber zum Erlernen der richtigen Anwendung (zuht) und zu ihrem Auswirken befähigt; er wart ouch sît an strîte wîs (175, 6). Auch Feirefiz hat des Vaters Blut

ererbt: von dem vater dîn, Gahmurete, dem neven mîn, ist ez dîn volleclîcher art, in wîbe dienst dîn verriu vart; so sagt Artus (769, 3).

Als ethisches Lob findet man hôhiu art häufig für Kinder und Knappen, also für ein Lebensalter, in dem der Mensch erst seine Art entwickeln soll, wo er noch keine vollendete Tugend und keine vollkommene wîsheit haben kann, wo aber hôhiu art hohes, wertvolles Menschentum verspricht. Gahmuret fordert „vier kint mit guoter zuht von hôher art" (8, 5). Gawans Knappen sind „elliu von edeler hôhen art" (429, 30). von hôher art und wol gevar (494, 6) müssen die für den Gralsdienst bestimmten Kinder sein. Artus lobt: daz sint von hôher art zwei kint (714, 3). Beakurs bringt mit sich „mêr denne vünfzec klâriu kint, die von ir arte gâben liehten schîn" (722, 3).

Ahnen- und Artstolz spricht aus dem oben genannten Stammbaumbericht Gahmurets an die Geliebte (56, 1—24) oder wenn Parzival den Bruder auffordert, mit ihm ins Lager zu ziehen: sich feilieret niht unser vart: wir vinden unsern rehten art, liute, von den wir sîn erborn, etslîches houbet zer krône erkorn (754, 18); schon vor der Erkennung hat er Feirefiz gegenüber geltend gemacht, daß er von arte ein Anschevîn sei (746, 12). Seine „gelîche art", seine Standesgleichheit mit Antikonie hebt Gawan hervor, wie er sie um ihre Minne bittet (406, 17). Allgemein ist die hôhiu oder auch hêriu art noch hervorgehoben 21, 13 bei Gahmuret, 48, 5 von Kailet, 534, 30 von Arnive, Sangive und ihren Töchtern; rîcheit und hôher art sind auf die Brabanter Fürstin vererbt (824, 4); weitere Belege finden sich noch 102, 10. 544, 17. 582, 23.

Endlich bringt das Buch IX zwei Stellen, an denen der Begriff aus dem naturhaft-menschlichen in den transzendentalen Bereich verschoben ist. Trevrizent spricht vom Wesen Gottes: sîn edel hôher art durch uns ze menschen bilde wart (462, 23). hôhiu art steht also hier geradezu für den Gottessohn, bzw. auch für Gott; die Vorstellung einer vom Vater auf den Sohn „vererbten" Treue gegen das Menschengeschlecht, einer edlen Abstammung des Sohnes, verlebendigt und vermenschlicht eben vom Menschlichen her das Gottesbild in einfacher, aber eindringlicher Weise. Eine gewohnte ethische Anschauung aus germanischem Lebensbereich hilft mit das Gottesbild bauen. Ebenso heißt es später nocheinmal, daß die Menschwerdung „sîner hôhen art ein zuht" war (464, 30).

Im ganzen ist hôhiu art auf jeden Fall ein Begriff, der in Wolframs Ethik einen wichtigen Platz einnimmt. Die meisten und vor allem kraftvollsten Belege finden sich dabei nicht etwa auf der „welt-

licheren" Seite Gawans, sondern gerade für den „Gottsucher" Parzival, dazu für seinen Vater Gahmuret und auch für Feirefiz, um von dieser Seite des Erbgedankens her die Probleme, die sich für die Entwicklung des Hauptthelden ergeben, überhaupt aufzurollen und sein ethisches Bild damit zu erklären und abzurunden.

13. Schoene.

Manche Belegstellen des vorhergehenden Kapitels haben schon gezeigt, daß hôhiu art und schoene eng zusammengehören. Die äußere Erscheinung des Menschen ist eben der zunächst allein sichtbare Ausdruck seines Blutserbes; sie läßt unwillkürlich auf sein Inneres Schlüsse ziehen. Schöne Gestalt ist ein Zeichen edler Art, die auch edle tugendhafte Veranlagung in sich schließt. Die als Nachwuchs der Gralsritter auserlesenen Kinder sind „von hôher art und wol gevar" (494, 6), des Beakurs' Knappen „klâriu kint, die von ir arte gâben liehten schîn" (722, 2 f.). Schönheit als ein wesentlicher Teil der hôhen art steht stellvertretend als ethische Wertung, wo von eigentlich sittlichem Bewähren noch nicht die Rede sein kann, die Voraussetzung dazu aber aus ihr erschlossen wird. Die Ritter berichten dem Gurnemanz von Parzival: an im liget der saelden spehe mit reiner süezen hôhen art (164, 15). Gurnemanz selbst sagt dem Gast: ir traget geschickede unde schîn, ir muget wol volkes herre sîn (170, 21). Auch bei Parzival handelt es sich hier noch um die Zeit seiner ethischen Unentwickeltheit.

Daß die schoene wie überhaupt hôhiu art nicht Verdienst, sondern Erbe ist, wird durch Lobpreisung der Mutter des Helden betont: dich brâhte zer werlde ein reine wîp. ô wol der muoter, diu dich gebar((146, 6 f.); oder: mit triuwen lobeten si daz wîp, diu gap der werlde alsolhe vruht (168, 26 f.) u. a. Ins Religiöse gewendet ist schoene Ausdruck von „gotes vlîz" oder „gotes gunst", z. B. 88, 16. 123, 13. 140, 5. 148, 26 f.

An eine unbedingte, allgültige Übereinstimmung von Schönheit des Leibes und der Seele glaubt Wolfram indes nicht. Kundrie ist „diu werde, niht diu klâre" (780, 2); allerdings steht ihre Gestalt vom Menschlichen abseits. Aber in den Einleitungsgedanken spricht es Wolfram aus: manec wîbes schoene an lobe ist breit: ist dâ daz herze konterfeit, die lobe ich, als ich solde daz safer in dem golde (3, 11).

Nicht anders denkbar ist natürlich auch für diese Dichtung, daß der Held „der schoenste über elliu lant" ist (258, 3). Parzivals

schoene, seine edle Gestalt und sein hehrer Glanz, fällt jedem sofort in die Augen, der ihn sieht. Schon eingangs verrät der Dichter, sein Held sei „wîbes ougen süeze" (4, 20); in der Schilderung seines einsamen Waldlebens, die uns seine Art wunderbar nahe bringt, ist nur eine Wertung durch ihr Wort ausgesprochen: sîn lîp was klâr unde fier (118, 11). Schon der erste Mensch, der die Außenwelt in sein Leben bringt, der ritter got, muß die Schönheit des doch so törichten Jungen fast neidvoll bewundern: ouwî, wan waere dîn schoene mîn (124, 18). Und nach ihm alle andern; Jeschute: ich engesach nie lîp sô wol getân (133, 18. dazu 271, 4), genau so selbst der mürrische Bauer (143, 12), Sigune: gêret sî dîn süeziu jugent und dîn antlitze minneclîch (139, 26 f.), dann Ither (146, 5 ff.), König Artus (149, 19. 310, 15), die Leute des Gurnemanz (164, 12 ff. 168, 25 ff.), Gurnemanz (170, 21), die aus Pelrapeire entlassenen Gefangenen (209, 11), die Ritter auf Munsalvaesche (227, 28 ff.), die Tafelrunde (306, 26 f.), Eckuba (329, 9). Kundrie hebt ihren Fluch an: gunêrt sî iuwer liehter schîn (315, 20); groezer valsch nie wart bereit neheinem alsô schoenem man (316, 19). Mit der eigentlichen Tugend, vor allem der triuwe, will sie ihm also auch die Schönheit als unvereinbar mit seinem Tun absprechen; beide Bereiche sind wieder verkettet. Bei der Wiederaufnahme rühmt die Tafelrunde erneut seinen „klâren lîp" (700, 11). Schließlich ergeht sich Feirefiz in Bewunderung (748, 26. 30 ff.). Merkwürdigerweise ist Parzivals Schönheit und die aller andern als schön berühmten Männer „ein wint" gegen den strahlenden Glanz des Amfortas nach dessen Genesung (796, 5 ff.). Im übrigen aber hebt der Dichter noch oft genug Parzivals Schönheit hervor. Dabei spürt man schon bei aufmerksamem ersten Lesen, was ein Vergleich der einzelnen Stellen bestätigt: die schoene des jugendlichen und sein Wesen erst entwickelnden Parzival wirkt überzeugender und ansprechender, die des Helden auf der Höhe des Lebens dagegen blasser und schemenhafter im Ausdruck. Ein Bild der Kraft und Schönheit bietet der erstmals als Ritter Angetane auf Ithers Streitroß: von Kölne noch von Mâstrieht dehein schiltaere entwürfe in baz, denne als er ûf dem orse saz (158, 14 ff.). Daß sein torenhaftes Benehmen nur tumpheit ist, aber kein Mangel an tugendlicher Kraft, erweist sein „liehter lîp" als Ausdruck hoher Art; Gurnemanz und seine Leute stehen zwischen Verlegenheit und Entzücken (164 ff.). So hat die schoene besonders im Buch III eine eigene große Aufgabe; alle Stellen sind unbedingt situationsgebunden. Das gilt auch noch meistenteils von den folgenden Büchern. Etwa 311, 10—29 ist ganz im ethischen Bereich ver-

ankert: an diesem ringe niemen saz, der muoter brust ie gesouc, des werdekeit sô lützel trouc, wan kraft mit jugent wol gevar der Wâleis mit im brâhte dar. swer in ze rehte wolde spehen, sô hât sich manec vrouwe ersehen in trüeber glase, denne waere sîn munt. ich tuon iu von sînem velle kunt. an dem kinne und an den wangen sîn varwe zeiner zangen waere guot: si möhte staete haben, diu den zwîvel wol hin dan kan schaben. ich meine wîp, die wenkent und ir vriuntschaft überdenkent. sîn glast was wîbes staete ein bant: ir zwîvel gar gein im verswant, ir sehen in mit triuwe emphienc, durch diu ougen in ir herze er gienc. man und wîp im wâren holt. Dagegen heißt es nun von Parzival im Rahmen der großen Festlichkeiten gegen Schluß: dâ saz manec ritter lieht gemâl: doch truoc der werde Parzivâl den prîs vor ander klârheit (723, 23 ff; dazu auch 727, 20 f. u. a.). Die ausgesprochene Wertung ist gewiß auch noch situationsgebunden, aber sie erwächst nicht aus den grundlegenden tiefen Gedanken des Gesamtwerkes.

Neben der Jugend kann bei Wolfram auch das Alter schoene haben. Parzival erblickt „den aller schoensten alden man" (240, 27), „der was al grâ bî liehtem vel" (501, 21); es ist Titurel. Im Wald begegnet Parzival dem alten Gabenis; des bart al grâ was gevar, dâ bî sîn vel lieht und klâr (446, 12). Ähnliche Stellen finden sich 186, 29. 794, 2. Die Lebenserfahrung und Güte des Alters sind in der ehrfurchtgebietenden, hehren Erscheinung ausgedrückt; diese ist damit gemeint. Sinnliche körperliche Einwirkung kommt ja nicht mehr in Frage. Ebensowenig aber sind die sinnlichen Reize des Leibes im Sinn des höfischen Minnesangs Bedeutungsinhalt der schoene des jugendlichen Parzival, von der oben gesprochen wurde. Das gilt auch noch für das reine Sichfinden Parzivals und Kondwiramurs'.

Aber die alles überstrahlende Schönheit der Kondwiramurs wirkt wie auch vielfach die Parzivals wieder viel tiefer dort, wo sie verhalten ohne Nennung ethischer Wörter aus der bloßen gegebenen Situation spricht; dort ist sie unlöslich in die Gesamtheit des Wesens dieser Frau, voran kiusche und triuwe, verwoben. Die erste Beschreibung — oder besser Nennung — ihrer Schönheit durch den Dichter sagt lange nicht so viel (187, 12 ff.); sie ist nicht viel anders als die der Orgeluse (508, 19 ff.). Überall dort, wo Frauenschönheit als Sinnenreiz laut wird, kommt Wolfram kaum je zu seiner sonstigen Ausdruckstiefe. Es ist das einzige Kapitel, wo wir mit ihm nicht recht zufrieden sind. Vielleicht ist das aber nicht der schwächste Beweis für seine Eigenart. Die „höfischen" Bücher im zweiten Teil

des Epos weisen eine Überfülle von Schönheitsprädikaten, besonders Adjektiven, auf; aber es sind eben meistens nur ausschmückende Beiwörter, die nicht allein durch die häufige Anwendung blaß wirken. Näher eingehende Schönheitsbeschreibungen der Frau vermeidet Wolfram bezeichnenderweise. Daß das für Kondwiramurs von vornherein nicht in Frage kam, fühlt man; aber Damen wie Orgeluse, Kunneware oder Itonje würden dazu doch reichlich Anlaß geben. Nur zwei solche Beschreibungen hat Wolfram unternommen: die im Zelt schlafende Jeschute (130, 3 ff.) und — ganz kurz — die dahinreitende, deren jämmerliche Kleidung und Ausrüstung so gar nicht zu ihrer „blanken varwe" passen (258, 24 ff.). Äußersten Falles könnte noch 409, 26 ff. dazu gerechnet werden (Antikonie).

Unter den ethischen Wörtern, die Schönheit ausdrücken, sind in den ersten sechs Büchern schoene und schoen ziemlich regelmäßig und auch am häufigsten verwendet. Einige Substantive sind über das gesamte Werk noch ganz vereinzelt verstreut: süeze, geschickede, schîn, klârheit. An Adjektiven weist der erste Teil alle übrigen, die Wolfram kennt, auch schon auf, aber gegenüber schoen noch ziemlich zurücktretend, in erster Linie minneclîch und lieht gevar (oder lieht gemâl). Klâr und süez stehen noch sehr im Hintergrund; letzteres drängt sich ab Buch VII stark hervor und hält seine Stellung bis zum Schluß; ähnlich verhält es sich mit lieht. Die Verwendung von klâr setzt erst in den Büchern X und XI stärker ein, um von Buch XII ab zahlenmäßig an erster Stelle zu stehen und dafür am wirkungsschwächsten zu sein; an zweiter folgen lieht und süez, danach wol gevar und minneclîch; schoen verschwindet daneben fast völlig. Seltenere Adjektive sind: gehiure, wünneclîch, geschicket, wol getân, vlaetec, blanc, glanz, bêâ. Das Substantiv schoene ist 17mal zu finden, 11mal in Anwendung auf Männer, 6mal auf Frauen. Die Verteilung entspricht dem des Adjektivs: 10 Belege gehören in Buch I—V, je 1 in VIII—X, 4 in XVI. Buch XII bringt ganz alleinstehend „pherdes schoene" (605, 17).

14. Ellen.

Es braucht nicht betont werden, daß die Tugend der Tapferkeit in einem Werk wie dem Parzivalepos eine gewichtige Stelle einnimmt. Sie ist ja ein Hauptbestandteil aus dem ethischen Erbe des Germanentums. In Parzivals jugendlichem Ungestüm, seinen Taten

und „Untaten", kommt sie als das väterliche Blut, als „angeborniu manheit" (174, 25) ständig und ständig zum Ausbruch. Auch den Teufel fürchtet er nicht: ‚den bestüende ich sicherlîche. mîn muoter vreisen von im saget: ich waene, ir ellen sî verzaget!' alsus stuont er in strîtes ger (120, 22). Die Tapferkeit bedarf einer sinnvollen Eindämmung. Ihren Gegenpol findet sie in der kiusche (vgl. S. 60 f.). Gahmuret ist „der kiusche und der vreche" (5, 22), Parzival „der kiusche vrevel man" (437, 12), er hat „vrevel bî der kiusche" (734, 25), er und Feirefiz sind „mit kiusche lemmer und lewen an der vrecheit" (737, 21), Amfortas „manlîch bî kiuschem herzen was" (823, 24). Die gewöhnlichen Wörter für die Tapferkeit, das Substantiv ellen und das Adjektiv küen, sind hier jeweils durch solche ersetzt, die gemäß ihrem Bedeutungsinhalt die Kontrastwirkung zur kiusche noch erhöhen. Andrerseits kann an Stelle der kiusche ein verwandter regulativer Wertbegriff stehen; so findet man: zuht bî manheit (319, 5. 745, 10), ellen und vuoge (344, 9), ellen und diemuot (299, 9), erberme und vrevel (171, 25), ellenthaftiu manheit und erberme (214, 1). Solche Tapferkeit ist dann wirklich werdekeit (Tugend) und erwirbt dem Ritter prîs (Ruhm): sîn manlîchez ellen kunde den prîs wol gestellen (317, 29), prîs erwarp sîn manheit (629, 8); dazu 101, 22. 108, 25. 290, 18. 318, 14. 632, 8.

Tieferen und weiträumigeren Bedeutungsinhalt als das Wort ellen hat manheit; Wolfram wählt es an gefühlsstärkeren Stellen mit Vorliebe, daneben Verbindungen wie „manlîch ellen" oder „manlîch herze". Manheit kann den ganzen Bereich männlicher Tugenden zusammenfassen oder gewissermaßen der Quell aller männlichen Tugenden sein; damit liegt es von der engeren Bedeutung der Tapferkeit entfernt in unmittelbarer Nachbarschaft des unverzaget mannes muot und der staete bis zur Überschneidung mit diesen Feldern (z. B. 4, 12).

Eine Berührung mit dem hôhen muot liegt vor, wenn die Minne dem Ritter im Streit Ansporn zu Tapferkeit ist und seine Kräfte stärkt. Antikoniens Liebreiz „gap ir gesellen Gâwâne manlîch ellen" (410, 6); schon Obilot hatte ihm gesagt: ich wil in strîte bî iu sîn. swenne ir des gedingen hât, saelde und ellen iuch niht enlât (371, 16). Ellen kann mit eine Auswirkung des hôhen muotes sein, den die Minne verleiht (737, 15; auch 78, 22 ff. 115, 11 ff. 291, 5 ff.).

Das Wort ellen bringt der Parzival 68mal, davon 18mal in der adjektivischen Wendung „ellens rîch". In der zweiten Hälfte seines Werkes hat Wolfram das Wort so gut wie aufgegeben, ohne einem anderen dafür den Vorzug zu geben; nur zehn Belege kommen auf

die Bücher IX—XVI. Demgegenüber ist manheit mit 29 Fällen ziemlich gleichmäßig über das Werk verbreitet. Nur zwei- und dreimal finden sich vrevel und vrecheit. Das Negativ heißt zageheit. Die insgesamt rund hundert Substantive, die die Bedeutung „Tapferkeit" tragen, erscheinen nicht sehr viel. Aber in diesem Fall ist es leichter als in allen anderen, den Eindruck besser durch die Schilderung selbst als durch ethische Wertung zu erwecken.

Wie manheit ist manlîch beliebt und regelmäßig vertreten. Gleich ellen streicht Wolfram merkwürdigerweise auch küen aus seinem Wortschatz: Buch I—VI 38 Belege, VII—XVI 7. Die Adjektive ergänzen: ellenthaft, balt, snel, unverzaget, werlîch.

15. Hôher muot.

Über den Begriff des hôhen muotes, seine Herkunft, seine Entwicklung, Beurteilung und Verbreitung als geistesgeschichtliche Erscheinung in der mittelhochdeutschen Literatur, hat ein Schüler Hans Naumanns gearbeitet: August Arnold, Studien über den Hohen Mut. Er führt den überzeugenden Beweis, daß die Grundlage für diese Geisteshaltung nicht in der Antike zu suchen sei, der *μεγαλοψυχία* des Aristoteles und der römischen magnanimitas, wie Ehrismann glaubte, sondern daß sie germanisch-nordisches Erbe darstelle. Das von Arnold über Wolfram Gesagte[24]) erspart uns eine eigene ausführliche Behandlung des Kapitels, unseren Feststellungen über Wolframs weltanschauliche Haltung und ethische Wertungen arbeitet es ergänzend und bestätigend in die Hand. In aufschlußreichem Gegensatz zu Gottfried ist der hôhe muot bei Wolfram stark betont; für Wolframs Werk zählt Arnold 84 Belegstellen, für den Tristan dagegen nur 15. Der Begriffsinhalt des Wortes stellt Wolfram in die Nähe des Nibelungendichters, bei dem „der Hohe Mut in die germanische Komponente des Heroischen zurückübertragen" erscheint[25]). Bei beiden ist er in die heldische Lebensart eingeformt. Aber wo wir im Nibelungenlied den hôhen muot zusammen mit der höfischen Minne in werthafter Beziehung antreffen, greift Wolfram wieder tiefer und wagt den Bruch mit der vom frühen Minnesang an herausgebildeten Tradition seiner Zeit. Arnold führt auch an: wie stêt iu daz, vrou Minne, daz ir manlîche sinne und herzehaften hôhen muot alsus enschumphieren tuot? (291, 7). Hier finden wir

[24]) A. a. O. S. 37 ff.
[25]) A. a. O. S. 35.

dazu den hôhen muot mit manlîchem sin gepaart, einem Begriff, der nur eine schwächere Formulierung des unverzaget mannes muot ist. Wenn von Parzival vor dem schwersten all seiner Kämpfe, dem mit Feirefiz, gesagt ist: Parzivâl reit niht eine: dâ was mit im gemeine er selbe und ouch sîn hôher muot, der sô manlîch wer dâ tuot (737, 15), so hat Wolfram damit wunderbar klar und knapp das ausgedrückt, was wir aus der Einleitung über die Begriffe staete und unverzaget mannes muot entnahmen. Der Begriffsinhalt des hôhen muotes ist hier mit dem des unverzaget mannes muot unbedingt identisch. Andere Fälle mögen mehr oder weniger von der Feldmitte abliegen, aber eine nahe Verwandtschaft bleibt doch. Daß der unverzaget mannes muot „einen wichtigen Aspekt des Hohen Mutes" enthält, erwähnt Arnold am Schluß seines Kapitels ziemlich nebenher; der unverzagte Mannesmut steckt für ihn „sehr in christlichem Ethos, während der Hohe Mut vornehmlich im Irdischen verhaftet ist" [26]).

Doch betont auch Arnold, daß der hôhe muot „vornehmlich in der Willenssphäre verankert" sei [27]), und die Frage des Willens ist ja gerade ein Kernproblem des germanischen Kämpfers in Parzival, das ihn dem wohlmeinenden Tadel eines Trevrizent aussetzt. Trevrizent muß als Geisteserbe des 11. Jahrhunderts und seiner Askese das als hôchvart auslegen (z. B. 472, 13 ff.), was die Welt der Tafelrunde Parzival zu ihrem gefeierten Ehrengast machen läßt, was sie als hôhen muot und Lebenshaltung in ihrem Sinn auslegt und damit genau so mißversteht wie jener, der diese Lebenshaltung mit der seinigen für unvereinbar hielt. In Wirklichkeit ist Parzival gegen beide abgegrenzt, aber gegen beide steht er in keinem letzten und eigentlichen Gegensatz; frei von Minnekult und höfischer Bindung wurzelt sein germanisches Erbe des hôhen muotes tiefer als bei Gawan, es ist unverfälschter; aber das hohe Streben, die selbstbewußte stolze, bis zum Trotz sich steigernde Art, die auch schließlich siegt, ist keine „unchristliche Überheblichkeit". Arnold schreibt, daß von früheren Dichtern „mâze und zuht als regulative Prinzipien des Hohen Mutes eingeführt worden. Bei Wolfram tritt noch die kiusche hinzu" [28]). Die kiusche tritt nicht nur hinzu, sondern sie ist, wie wir sahen, die überragende Eigenschaft, die alle Ichäußerungen begleitet. Die kiusche, wissen wir weiterhin, ist der Wert, der die diemuot abgelöst hat. Zur vrevele etwa war die kiusche der

[26]) A. a. O. S. 42.
[27]) A. a. O. S. 40.
[28]) A. a. O. S. 41 f.

notwendige Ergänzungswert (437, 12. 734, 25. 737, 20. Vgl. S. 60 f. S. 96). Die vrevele aber entspringt schließlich dem Willen zu beherzter Tat, zu germanisch-heroischer Kraftentfaltung, ist also im hôhen muot mit beschlossen. So spinnen sich denn auch hier wieder einmal die Fäden von Begriff zu Begriff, die sich dadurch gegenseitig erklären und die germanisch-ethische Grundhaltung des Gestalters bekunden.

16. Werdekeit, prîs, êre und lop.

Von den Wertbegriffen, die im großen und ganzen das Bild der Wolframschen Ethik bestimmen, bleibt nun noch eine Gruppe, die summarisch behandelt werden kann: werdekeit, prîs, êre und lop.

Unter allen Substantiven ethischen Inhalts steht rein zahlenmäßig prîs mit rund 350 Belegen weitaus an erster Stelle. Unter den für den Menschen gebrauchten Beiwörtern ist das zu werdekeit gehörige wert das häufigste; seine Wirkungskraft ist daher nicht mehr recht groß. Es umschließt zunächst den ganzen ethischen Bereich. Parzival wird noch vor seinem Ausritt in die Welt „der knappe tump unde wert" genannt (126, 19), Malkreatiure „der knappe wîs unde wert" (521, 10). Diese Wendungen grenzen mit dem Wort wert das ethische Feld gegen den Sinnbezirk des Verstandes ab. Parzival ist noch tump, er hat noch keine vuoge und noch keine wîsheit, aber er hat schon tugendliche Kraft, vor allem seine angeborne triuwe. Ebenso steht werdekeit zusammenfassend für das, was die Tugendlehre Wernhers von Elmendorf mit honestum bezeichnet und Walther entsprechend mit êre wiedergibt, nämlich alle eigentlichen Tugenden — nach dem heutigen Sinngehalt des Wortes „Tugend" —, im Gegensatz zum utile (corporis et fortunae bona), Walthers varndem guot, und zum summum bonum, bei Walther: gotes hulde, der zweier übergulde (Paul 67. Lachmann 8). Diese Bedeutung steckt z. B. in werdekeit, wenn Gurnemanz erklärt, daß dem verschamten „werdekeit entrîset" (170, 19. Vgl. schame S. 64 f.); auch 3, 5: schame ist ein slôz ob allen siten) oder: valsch gesellecîcher muot ist zuo dem helleviure guot und ist hôher werdekeit ein hagel (2, 19). Parallel zum Verlust der Tugend wird auch hier Gott negativ umschrieben gebracht, genau wie zu 170, 19: und in gein der helle wîset (170, 20). Auch mit den systemgemäß zum utile zählenden „Tugenden" hat wert bzw. werdekeit nichts zu tun; Kundrie ist „diu werde, niht diu klâre" (780, 2). wert lagert also im ausgesprochenen Tugendbezirk.

Bei Walther bedeutet gerade werdekeit „zuchtvolles, höfisch korrektes Benehmen“ (Aller werdekeit ein füegaerinne, daz sît ir zewâre, frouwe Mâze, Paul 16. Lachmann 46, 32), dann die achtunggebietende, hehre Erscheinung, in der sich Zucht zeigt, von da aus auch Schönheit selbst (daz er singet iuwer êre und werdekeit, Paul 2. Lachmann 112) und das Ansehen auf Grund dessen (di brâht ich in die werdekeit, Paul 35. Lachmann 72), jedenfalls das, was bei Wolfram ursprünglich und nach normalem Sprachgebrauch alles von dem Begriff ausgeschlossen ist.

Vielfach ist dann bei Wolfram der allgemeine Charakter des Wortes auch aufgegeben, wenn je nach Person oder Situation, je nach Paarung mit anderen ethischen Wörtern eine spezielle Seite der werdekeit unwillkürlich anklingt. swelhiu mîn râten merken wil, diu sol wizzen, war si kêre ir prîs und ir êre und wem si dâ nâch sî bereit minne und ir werdekeit, sô daz si niht geriuwe ir kiusche und ir triuwe (2, 30). kiusche steht hier parallel zu minne, triuwe zu werdekeit und beide nennen „mit Namen“, was an und für sich erst eine — wenn auch die wichtigste — Seite von Liebe und fraulicher Tugend, minne und werdekeit, ist, was aber diese situationsgemäß eben schon vorwegnehmen.

prîs und êre nennen vorher das, was die Frau zu erwarten hat, wenn sie einem Würdigen ihre Liebe schenkt. prîs ist der Wert, der sich aus der werdekeit ergibt, er ist die Folge der werdekeit eines Menschen, gewissermaßen die bei der Mitwelt bekannte werdekeit. Immerwieder sind werdekeit und prîs nebeneinander genannt. Kundrie sagt zu Artus: die besten über elliu lant saezen hie mit werdekeit, wan daz ein galle ir prîs versneit (314, 27 f.). Vergulaht zu Gawan: dich dunket daz mir missetât werdekeit habe underswungen, von prîse mich gedrungen (428, 5 f.). Orgeluse erzählt von Zidegast: die muosten im jehen werdekeit, die ander prîs nie überstreit (613, 7 f.). Artûs, der dâ vür erkant was, daz er prîs etswenne truoc. er hete ouch werdekeit genuoc (683, 29 f.) u. a. mehr.

Was man auf Grund seines prîses und damit seiner werdekeit einem Menschen zukommen läßt, ist êre und was man von seinem prîs und seiner werdekeit zu anderen spricht, ist lop.

Der prîs als Ruhm, als Zeichen der werdekeit ist ein hohes Gut, das gewahrt werden muß. Für die Frau entspringt der prîs naturgemäß vor allem aus den betont weiblichen Tugenden. ir kiusche was vür prîs erkant (103, 15. Herzeloide). Orilus glaubt, daß seine Frau „gunêret hete ir kiusche und ir prîs“ (264, 9). Daraus ergibt sich die begriffliche Vorstellung eines wîplîchen prîses, z. B. 94,30:

diu küneginne Amphlîse wont an wîplîchem prîse. Antikonie sagt zu ihrem Bruder Vergulaht: ir habet doch an mir missetân, ob wîplîch prîs sîn reht sol hân (414, 30). Die Minne klagt Wolfram an: ir zucket manegem wîbe ir prîs (291, 21).

Bei so weittragender Bedeutung ist die Übertragung auf ursprünglich außerhalb der werdekeit Liegendes leicht erklärlich. Kondwiramurs hat den prîs an Schönheit: jâ muoste prîses walden Kondwîrâmûrs (187, 20); Parzival truoc den prîs vor ander klârheit (723, 25); darin liegt freilich der Begriff des prîses als des Ersten, des Einmaligen.

Für den Mann ist selbstverständlich der Erfolg als Ritter erster Ausdruck seines prîses. Im Kampf Mann gegen Mann verteidigt der Held seinen prîs (265, 3: ieweder vaste werte sînen prîs vor dem ander) und ringt um neuen prîs (263, 1: prîses si beide gerten). Weitere Belegstellen dafür anzuführen erübrigt sich. Bemerkenswert bleibt nur, daß das lange und mit Ethik dicht gefüllte Buch IX nur rund ein Dutzendmal prîs aufzuweisen hat und damit nach Buch XVI die letzte Stelle einnimmt. Das zeigt, wie sehr der Ruhm rein germanisch-ritterliche, weltliche Angelegenheit ist, die die Welt Trevrizents ausschließt. Weit voran sind die Gawanbücher XII und XIV mit je rund 40 Belegen und mit der gleichen Anzahl das Buch VI.

Der Gebrauch des Wortes scheint in der Szene Kundries fast thematisch durchgeführt zu sein: ein galle ir (der Tafelrunde) prîs versneit (314, 28). dîn stîgender prîs nû sinket (315, 3). dîn hôhez lop sich neiget, dîn prîs hât valsch erzeiget (315, 6). tavelrunder prîses kraft hât erlemt ein geselleschaft (315, 7). ir saelden vluoch, des ganzen prîses reht unruoch. ir sît manlîcher êren schiech und an der werdekeit sô siech (316, 12). Damit ist die ganze Wortfamilie wieder in einem Zusammenhang genannt. an prîse ir sît verdorben (317, 16). iuwer vater waere wîtvengec hôher prîse (317, 24). sîn manlîchez ellen kunde den prîs wol gestellen (317, 30). nûst iuwer prîs ze valsche komen. ouwê, daz ie wart vernomen von mir, daz Herzeloiden barn an prîse sus hât missevarn (318, 1. 4). valsch ist untriuwe. Die triuwe wird Parzival abgesprochen; wer keine triuwe hat, kann aber überhaupt keine werdekeit haben (vgl. 2, 19: valsch geselleclîcher muot ist hôher werdekeit ein hagel. sîn triuwe hât sô kurzen zagel) und darum hat Parzival nun keinen prîs mehr. Bis zum Ende des Buches VI begegnet das Wort prîs noch 14mal. Noch gedrängter ist die Anwendung bei der Wiederaufnahme des Helden in den Kreis und seiner ausdrücklichen

Wiederanerkennung (698, 25—699, 16). Die wenigen Verse bringen siebenmal prîs. Und zwar verlangt Parzival selber spontan die Anerkennung, „daz prîs an mir ein teil hât wâr" (699, 8). Denn vor der ganzen repräsentablen Gesellschaft wurde ihm „ûf die êre gerant" (699, 3); es ist eine der Stellen, wo êre beides in sich schließt: die subjektive Mannesehre, den ehrenwerten Charakter, und das objektive Geehrtwerden. Für diesen Fall wäre man versucht, die subjektive Seite als das stärkere Element zu vermuten; sonst ist es jedenfalls durchwegs die objektive Bedeutung, die den Ausschlag gibt, während die subjektive nur als organisch damit zusammenhängend mitklingt. Z. B. 594, 16: ûf al die êre mîn. 625, 27: er (Artus) koeme ouch selbe gein in dar durch kamph ûf al sîn êre (Gawan). 717, 9: der künec Gramoflanz iuch bitet, daz ir machet ganz gelübede, diu dâ sî getân durch iuwer selbes êre. Für die reine Ehre als solche steht triuwe (s. S. 53 f.); manchmal nähert sich nur auch prîs der Vorstellung von Ehre, z. B. 698 f. (s. oben).

Das Wort êre selbst bedeutet von den erwähnten Ausnahmen abgesehen im allgemeinen stets objektiv das Geehrtwerden. sîn süeziu swester kunde im bieten êre und gemach (278, 23. Kunneware und Orilus) oder: man bot im (Parzival auf Munsalvaesche) wirde und êre, wan dâ was râtes mêre, denne er ze Pelrapeire vant (228, 27). Besonders das zweite Beispiel zeigt êre auf rein Äußerliches bezogen: reichliche Bewirtung in Essen und Trinken und Bequemlichkeit. In Wendungen wie: doch müeze iu vreude und êre got immer geben mêre (258, 7. Jeschute zu Parzival), des sî phant mîn saelde und êre (269, 30), Gâwân phlac saelde und êre (675, 21), bezeichnet êre auch nur die von außen dem Menschen zugetragene Ehrung als unmittelbare Folge seines prîses, vreude und saelde dagegen die eigene innere Befriedigung. 698, 25. 27. 29 heißt es: Artûs bot im (Parzival) êre und dancte im des sêre, daz sîn hôhiu werdekeit waere sô lanc und ouch sô breit, daz er den prîs vür alle man von rehten schulden solde hân. Hier liegt das Verhältnis der drei Werte in ihrem durchschnittlichen Sinngehalt ganz klar: werdekeit — daher prîs — daher wieder êre.

An Stelle der werdekeit können dann auch ebensogut ein oder mehrere Einzelwerte stehen, die eben einen wichtigen Bestandteil der werdekeit ausmachen, z. B.: schame gît prîs ze lône (319, 9); rehtiu schame und werdiu triuwe gebent prîs alt und niuwe (321, 30).

Endlich bedingt die nahe Verwandtschaft der drei Wörter ein starkes Verwischen der Bedeutungsgrenzen. Die Möglichkeit dazu zwischen prîs und êre wird aus Stellen erklärlich, wo beide Begriffe

zusammen genannt sind und dabei schon mehr als Hendiadyoin wirken denn als zwei Folgewerte. genuoge heten schaden erkorn, die andern prîs und êre (82, 15). Sigune sagt zu Parzival: ze Munsalvaesche an iu verswant êre und ritterlîcher prîs (255, 7). Ebenso: diu sol wizzen, war si kêre ir prîs und ir êre (2,28). sô engevorhte ich sîner êre an prîse nie sô sêre (679, 3 f. Anders liegt der Fall etwa bei kiusche und wîplîcher güete (s. güete S. 82) hier handelt es sich nicht um sich folgernde, sondern sich ergänzende Werte.

Zwischen werdekeit und prîs wird schließlich die Verschiebung so stark, daß ein förmliches Vertauschen beider Wörter möglich ist. Wenn es von Parzival heißt: sus hete er werdekeit gedolt unz ûf daz siufzebaere zil (311, 30), so würde man hier sinngemäßer schon prîs erwarten. Die Umkehrung ist Tatsache 773, 2. 4: der heiden (Feirefiz) was von herzen vrô, daz sîns bruoder prîs alsô stuont, daz sîn hant erstreit sô manege hôhe werdekeit. des dancte er im sêre. er hetes selbe ouch êre; ebenso heißt Kundrie Feirefiz willkommen „durch manege hôhe werdekeit, die von kindes jugent sîn prîs erstreit" (781, 9 f.). Ursprünglich erstreitet die werdekeit, Tapferkeit und hohe Tugend des Ritters, ihm den prîs, Ruhm.

Aber von solchen Fällen aus ist es nur noch ein Schritt zu der Anwendung von werdekeit für die Bedeutung „Herrlichkeit", „ruhm- und glanzvolles Leben", d. h. eben einen Zustand, der auch werdekeit und prîs zur Voraussetzung hat. Beides umschließt das Wort, wenn Gahmuret von seinen Ahnen berichtet: ieslîcher sider krône truoc und heten werdekeit genuoc (56, 24). al sül si niht gekroenet sîn, si hât doch werdekeit bekant (89, 15). Wenn sie auch keine Königskrone trägt, hat sie doch Macht und Würde. wir heten beide werdekeit (660, 15), sagt Arnive von sich und ihrer Tochter Sangive. Darin liegt eine Berührung mit dem Sinngehalt des Wortes bei Walther (s. oben).

lop ist der bei der Umwelt Sprache gewordene prîs, bzw. damit werdekeit. Das Wort berührt und überschneidet sich ganz naturgemäß mit prîs und mit êre sehr oft. Im übrigen reicht es an Bedeutung und Verbreitung nicht an seine drei Begriffsverwandten heran. Es nimmt kaum je eine besonders betonte Stellung ein.

Gesamtbild des ethischen Wortfeldes.

Damit sind alle Begriffe, die den Bau der Ethik Wolframs im wesentlichen umreißen, behandelt.

Es ließe sich freilich noch eine ganze Reihe weiterer aufzählen, die aber indes das gewonnene Bild kaum noch viel verdeutlichen, jedenfalls nicht ändern würden; sie spielen kleine und kleinste Rollen, vielfach sind es nur ganz selten verstreute Varianten anderer ethischer Wörter.

Zusammenfassend kann man über Wolframs ethisches Wortfeld kurz folgendes sagen. Als erstes fällt daran auf, daß die einzelnen Wortbedeutungen sehr verschiedenartige und nicht gewöhnliche inhaltliche Schwerpunkte aufweisen. Das kommt daher, daß im Gegensatz zu anderen bei Wolfram das Wort stets in engster Beziehung zum Wertträger und zur jeweiligen Situation steht. Bei der kiusche war ein deutlicher Unterschied zu sehen, je nachdem es sich um einen Mann oder eine Frau handelte, bei der güete brachte derselbe Unterschied eine qualitative Verschiedenheit der ethischen Schwere mit sich, aber auch noch darüber hinaus konnte jedes der beiden Wörter ganz verschiedene Vorstellungen freilich gleichen Gefühlscharakters tragen. Ein besonders gutes Beispiel für diese mannigfachen Möglichkeiten bietet werdekeit, das beste aber die triuwe mit ihren reichhaltigen Beziehungen. Bei den höfischen Dichtern verläßt einen gewöhnlich nicht der Eindruck des eben „Gedichteten", von einem Dritten Geschaffenen, mag es sich um Naturschilderung handeln oder um Beschreibung eines Menschen, seiner äußeren und inneren Tugenden, oder um irgend eine Situation menschlichen Lebens, die ebenfalls unter anderem zur Aussprache ethischer Wertungen Anlaß gibt. Der Dichter behängt seine Gestalten mit der üblichen Schablone eines ethischen Wertes, um sie interessanter zu machen, um ihren Glanz zu erhöhen, oft ohne danach zu fragen, ob ethischer Begriff und der sonstige Eindruck der betreffenden Person nach Worten, Taten und Gebaren zusammenstimmen oder ob der ethische Wert die gerade sich abspielende Handlung von der Person aus vertiefend beleuchtet und

erklärt, d. h. ob das angewandte Wort überhaupt situationsgebunden ist. Das ethische Wort bedeutet dem Dichter, was dem Schauspieler Kostüm und Schminke. Das ganze reiche Feld ethischer Wörter steht ihm dabei zur Verfügung. Es kommt lediglich darauf an, geschickt hineinzugreifen. Dabei sind Konvention und Wohllaut entscheidend. Die Ausdrücke stehen meist in keinem Verhältnis zur tatsächlichen Gefühlsstärke mehr. Ja ein Gefühl ist oft überhaupt nicht mehr vorhanden; das Wort wird zum Klischee. Gottfried, der Meister des Wortspiels und der elegant höfischen Sprache, geht auch hier voran. Hartmann hält eine maßvoll-weise, wohlanständige Mitte. Anders nun Wolfram. Bei ihm erwächst der sprachliche Ausdruck jedesmal neu aus Person und Situation, er hat nicht einen nur vom Dichter her ausschmückenden Charakter. Man hat bei Wolframs ethischen Worten viel seltener den Eindruck des bloßen Epitheton ornans, des Formal-Ästhetischen. Person, Situation und sittliche Wertung sind nicht zu trennen, die ethische Wertung haftet dem Träger nicht als rein äußeres Schmuckstück an, sondern ist jeweilig sein ganzes Wesen von der Seite, von der es sich uns gerade offenbart.

Damit ist zugleich ein zweites Merkmal dieses sittlichen Gebäudes ausgesprochen: die Verkettung der einzelnen Werte untereinander. Diese bilden im Grunde einen einheitlichen Block; das Einzelwort läßt immer nur auf die gerade betonte Seite Licht fallen; aber von diesem Licht empfangen natürlich auch die Nachbarteile mit, je näher sie liegen, desto mehr, je weiter, desto weniger, bis zu denen, die schon im Halbdunkel liegen. Am ehesten mag noch der Vergleich mit einem lebendigen Organismus zutreffen, wo auch jedes Organ seine bestimmte Funktion hat, aber mit allen anderen in Verbindung steht, die alle mit von ihm abhängig sind, wie es seinerseits von jedem andern abhängt. Dauernd fließen die Wechselbeziehungen, ein unausgesetztes gegenseitiges Geben und Nehmen. Von einem Bereich zum andern laufen die Kraftlinien, die eine ständige Beziehung herstellen, die einen Austausch von Gefühlsinhalten ermöglichen, der in bestimmten Fällen so stark sein kann, daß es zum „Überspringen" kommt, d. h. zum Wechsel eines Wortes von seiner üblichen in eine andere begriffliche Kategorie. Das zeigten z. B. werdekeit, prîs und êre. Daraus ergibt sich, daß es äußerst schwierig ist, bei Wolfram scharfe Feldgrenzen herausarbeiten zu wollen, diese deuten sich vielfach nur an, wo die Kraftlinien zweier Teilfelder am stärksten ineinanderlaufen. Die Größe eines Wortfeldes wird nun aber bestimmt durch die Anzahl der Möglichkeiten von dahinter stehenden Bedeutungsinhalten. Diese sind bei Wolfram

sehr groß, wie wir allenthalben sahen. Damit wäre lediglich gesagt, daß auch seine Wortfelder sehr weitgedehnt seien. Aber dem Prinzip der inneren Verkettung wird man damit noch nicht gerecht. Um dieses einzugliedern, muß man bei der Vorstellung des ethischen Baus schon ins Dreidimensionale gehen und kann dann sagen: die Freiheitlichkeit Wolframscher Sprachgestaltung äußert sich in einer außergewöhnlichen Schwingungsweite der formalen wie der begrifflichen Elemente. Es ist möglich, daß ein Wort in einem weiten Bereich des Raumes der begrifflichen Inhalte pendeln kann, d. h. zu einer ganzen Anzahl von Begriffsinhalten und ihren Nuancierungen Beziehung hat, sie sprachlich auszudrücken imstande ist; man denke dabei vor allem wieder an die triuwe. Ebenso aber kann eine bestimmte begriffliche Vorstellung durch einen weiten Bereich des sprachlichen Zeichenfeldes, also in der Wortebene schwingen, d. h. nicht nur e i n e s Wortkörpers sich zum Ausdruck bedienen, z. B. zuht und vuoge, zuht und kiusche, triuwe und güete. Diese Möglichkeit aber wird für Wolfram zum Prinzip, wo es gilt, die Wirkungskraft seiner ethischen Wörter seinem germanischen Geist entsprechend zu steigern, ja möglichst zu vervollkommnen. So werden die beiden Wörter aus der alten christlichen Missionssprache, erberme und diemüete, umgegliedert. Das Überspringen des anderen Wortes, der triuwe bzw. der kiusche, ist zur Regel gemacht, die einige Ausnahmen bestätigen. Damit wird z. B. die Vorstellung der mitfühlenden Beziehung zum Mitmenschen unter einen neuen Aspekt gestellt, unter eine neue weltanschauliche Ausrichtung, die assoziativ mit dem neuen, dem überspringenden Wort triuwe von dessen übrigen, alten begrifflichen Beziehungen her verknüpft ist. Ebenso bringt die Lautgestalt des Wortes kiusche mit seinem ihm eigenen Gefühlsinhalt neue Einstellung in die sonst von ihm getrennte begriffliche Kategorie der diemuot. Die eigene alte Ausdruckskraft von triuwe und kiusche wird dadurch nicht etwa verringert oder verwässert, vielmehr auch vertieft. Das alte Wort bekommt also nicht nur, um wieder räumlich zu sprechen, das Gebiet des andern zugewiesen, um gewissermaßen als Ersatz des bisherigen Feldinhabers zu dienen, da er ihm benachbart lag und verwandten Gefühlston hatte, sondern es ist imstande, ohne Einbuße eigenen Wesens sich die neue Vorstellung innerlich zu assimilieren. Auch die Zentralisation der kiusche gegenüber der mâze und gegenüber der zuht und vuoge, sowie die Ablösung der kurtôsîe durch diese Wörter gehört noch mit hieher. Diese Bewegungsvorgänge im Bedeutungsfeld sind daher mehr als ein bloßes Verschieben von Grenzen zwischen einzelnen Wortfeldern, es

ist der originale Neubau des ethischen Wortfeldes im Sinn einer einheitlichen Ausrichtung und ein Teil des großartigen Gesamtversuches einer Synthese zwischen den geistigen Strömungen der mittelalterlichen Lebenshaltung, und zwar, das ist das Entscheidende bei Wolfram, auf ganz unbewußt rassisch erfühlter, auf germanischer Grundlage.

Zu dieser räumlichen Neugliederung im Ganzen tritt ergänzend häufig eine Vertiefung der erweckten Gefühlsvorstellung im Einzelnen. Die Wörter, die durch den klischeeartigen Gebrauch anderer verblaßt und entstellt sind, füllt Wolfram mit neuem Leben und alter Kraft sittlichen Ernstes. Die Läuterung der kiusche zu kristallklarer Reinheit gibt eben dem Wort die Kraft, alle anderen Felder ähnlichen Funktionscharakters zu überstrahlen, ermöglicht ihm die Eroberung des Bereiches diemuot. Die begriffliche Vertiefung setzt dabei nicht unbedingt auch zahlenmäßige Bereicherung voraus, wie etwa die kiusche gegenüber der zuht zeigt, ist aber oft damit verbunden; so ist die kiusche umgekehrt der mâze dreifach überlegen. Wolframs ethischer Hauptwert, die triuwe, läßt erkennen, daß der starke Gebrauch nicht unmittelbar durch die Vertiefung des Begriffes als solche bedingt ist, sondern durch die vielfachen Kategorien der triuwe-Arten, die wir feststellen konnten, d. h. durch die ungeheure Schwingungsweite dieses Wortes im Bedeutungsraum. Auch die hôhiu art oder etwa die milte oder rîcheit sind wichtige Glieder im germanischen Tugendkreis. Aber ihre Möglichkeit eines Ausschwingens ist bei weitem nicht so groß; so ist auch die Möglichkeit der Verwendung geringer, obschon auch sie durchaus nicht schemenhaft, sondern rein und tief wirken.

Ein Zurückgreifen auf den alten, ursprünglichen Gehalt des Wortes zeigt am schönsten die Sonderstellung der staete gegenüber der triuwe, die aus der Einleitung zu ersehen war. Dabei ist Wolfram freilich über den einmaligen ersten Ansatz nicht hinausgekommen. Die Einleitung muß er als Letztes geschrieben haben, wie schon gesagt wurde. triuwe und staete sind zwei Nachbarwerte, die im normalen Sprachgebrauch auf ziemlich gleicher Ebene liegen. Wolfram unternimmt den geschickten Versuch einer Abstufung, indem er mit triuwe die Beziehung zur Umwelt bezeichnet, in staete aber das benötigte Wort für das Sichselbsttreusein findet. Dabei tritt nun die alte Bedeutung beider Worte in sinnvoller Weise wieder zutage. „Treue" ist verwandt mit „trauen", es bedeutete ursprünglich „Vertrag" und „Halten eines Vertrags" [1]); damit ist von vornherein die

[1]) Paul, Deutsches Wörterbuch. [4] 1935.

Beziehung zu einer anderen Person gegeben. staete ist das, was stehen kann, was fest steht, was in sich selbst beständig bleibt gegen Einflüsse von außen. Diesen alten wörtlichen Sinn belebt Wolframs staete in dem Fall wieder aufs neue.

Auch dieses Zurückgreifen auf alte Werte und die kraftvolle Vertiefung gehören mit zu Wolframs „Neuschöpfung" im Sprachbau. Daß sie mit den anderen Gestaltungsprinzipien, die festzustellen waren, der Verkettung, der Bedeutungsvielfalt und Schwingungsweite, der Bindung an Person und Situation Hand in Hand gehen, daß sie alle wieder ergänzend ineinandergreifen und in ihrer Wirkungsweise sich zum Teil kreuzen, beweist auch nur erneut, wie schwierig es ist, Wolfram mit rationalen, zergliedernden Mitteln nahe kommen zu wollen. Doch ist alles in allem so viel gezeigt, daß die stark ausgeprägte Individualität dieses Dichters und Menschen, sein ganzes einmaliges Wesen, sein germanischer Geist, der ihn von seiner Zeit, von der höfischen Kultur abhebt, auch in der Ausgestaltung seines ethischen Wortschatzes sich ganz entschieden und auffallend geltend macht.

Übersicht über den ethischen Wortschatz.

Buch	allgemein	Liebe	Sippe	Mitleid (erberme)	Ehre	Gefolgschaft	Gott	Aufricht. (formelh.)	zus.
I	7	4	2	—	1	1	—	(2)	17
II	5	5	3	—	—	—	1	2	16
III	8	1	2	5 (1)	—	—	2	1	19
IV	2	1	—	1 (1)	2	—	—	—	6
V	7	1	2	1	1	—	—	1	13
VI	7	4	—	1	2	—	—	—	14
VII	2	3	1	—	5	5	—	—	16
VIII	3	4	1	—	1	1	—	1	11
IX	13	4	1	3 (2)	—	—	7	1	29
X	—	5	1	3	—	—	—	1	10
XI	4	—	—	—	—	—	—	1	5
XII	3	3	2	—	1	1	—	—	10
XIII	2	3	6	—	—	1	—	—	12
XIV	2	7	4	—	1	1	—	—	15
XV	6	2	2	—	—	—	2	(1)	14
XVI	—	1	1	4	—	4	1	—	11
zus.	71	48	29	18 (4)	14	14	13	11	218

Buch	kiusche Subst. u. Adjekt. zus.	diemuot	mâze	schame Subst.	schame Adjekt.
I	5	—	4	1	3
II	5	1	1	1	1
III	6	2	4	4	5
IV	2	—	3	1	1
V	4	—	1	1	—
VI	2	1	1	7	3
VII	3	—	1	—	6
VIII	4	—	2	2	—
IX	20	2	2	2	1
X	1	—	—	1	—
XI	—	—	2	—	1
XII	—	—	—	—	1
XIII	—	—	—	1	—
XIV	2	—	1	3	2
XV	6	—	—	—	1
XVI	5	3	—	—	—
zus.	65	9	22	24	25
				49	

Buch	zuht ethisch stark	zuht ethisch schwach	vuoge	unvuoge	kurtôsîe Subst.	kurtôsîe Adjekt.
I	6	6	—	—	—	1
II	3	5	1	1	—	1
III	5	5	1	3	1	—
IV	4	5	1	1	—	—
V	4	14	—	1	—	—
VI	3	4	—	2	2	2
VII	5	7	1	7	—	1
VIII	9	3	—	—	—	—
IX	8	10	—	2	—	—
X	1	5	—	3	—	1
XI	1	4	1	1	—	—
XII	2	1	—	—	—	2
XIII	2	11	1	1	1	4
XIV	1	4	2	1	—	2
XV	2	8	—	—	—	3
XVI	5	7	1	1	—	4
zus.	61	99	9	24	4	21
	160					

Buch	milte Subst.	milte Adjekt.	rîcheit ethisch stark	rîcheit ethisch schwach	hôhiu art
I	1	2	1	—	3
II	1	—	1	6	2
III	2	1	1	1	5
IV	1	—	—	—	1
V	—	—	3	5	—
VI	2	1	3	—	—
VII	—	—	—	1	—
VIII	—	—	—	—	2
IX	—	—	2	—	4
X	—	1	—	1	2
XI	—	—	2	1	1
XII	—	—	-	-	—
XIII	—	1	2	1	—
XIV	—	1	1	—	2
XV	—	1	8 (26 Adj.)	1	3
XVI	1	1	6	—	1
zus.	8	9	30	19	26
	17		49		

Buch	staete Subst.	staete Adjekt.	güete	erberme	triuwe als Mitleid
I	1	3	—	—	—
II	1	—	2	—	—
III	—	—	2	1	5
IV	1	2	1	1	1
V	1	—	4	—	1
VI	2	—	1	—	1
VII	—	—	1	—	—
VIII	2	1	2	—	—
IX	—	1	5	2	3
X	1	2	1	—	3
XI	—	—	3	—	—
XII	—	2	1	—	—
XIII	1	1	—	—	—
XIV	2	2	1	—	—
XV	2	—	—	—	—
XVI	—	1	5	—	4
zus.	14	15	29	4	18
		29			

Schrifttum.

Wolfram von Eschenbach. Herausgeg. von Albert Leitzmann. 3. Aufl. 1928.

Arnold, August: Studien über den Hohen Mut. 1930.

Boestfleisch, Kurt: Studien zum Minnegedanken bei Wolfram von Eschenbach. 1930. (Königsberger Deutsche Forschungen, H. 8.)

Böttticher, Gotthold: Das Hohelied vom Rittertum. Eine Beleuchtung des Parzival nach Wolframs eigenen Andeutungen. 1886.

Bohner, Jakob Gottlob: Das Beiwort des Menschen und der Individualismus in Wolframs Parzival. Diss. Heidelberg. 1909.

Dahms, Friedrich: Die Grundlagen für den Stil Wolframs von Eschenbach. Diss. Greifswald. 1911.

Ehrismann, Gustav: Geschichte der deutschen Literatur bis zum Ausgang des Mittelalters. 2. 2. 1. 1927.

— Über Wolframs Ethik. ZfdA. 49 (1908), 405 ff.

— Wolframprobleme. GRM. 1 (1909), 657 ff.

— Die Grundlagen des ritterlichen Tugendsystems. ZfdA. 56 (1919), 137 ff.

Herwegen, Ildefons: Antike, Germanentum und Christentum. 1932. (Bücherei der Salzburger Hochschulwochen, Bd. 1.)

Jensen, Harro Dewet: Der Stil des Parzival als Ausdruck der Persönlichkeit Wolframs und seiner Anteilnahme am Geschehen der Handlung. Diss. Marburg. 1927.

Keferstein, Georg: Parzivals ethischer Weg. Ritterlicher Lebensstil im deutschen Hochmittelalter. 1937. (Literatur und Leben, Bd. 10.)

Kinzel, Karl: Der Begriff der kiusche bei Wolfram von Eschenbach. ZfdPh. 18 (1886), 447 ff.

Korn, Karl: Studien über „Freude und Trûren" bei mhd. Dichtern. 1932.

Kraus, Carl von: Über Wolframs Parzival. Rede. 1928.

Laserstein, Käte: Wolframs von Eschenbach germanische Sendung. 1928. (German. Studien, H. 56.)

Misch, Georg: Wolframs Parzival. Eine Studie zur Geschichte der Autobiographie. Dt. Vierteljahrsschr. 5 (1927), 213 ff.

Naumann, Hans, und Müller, Günther: Höfische Kultur. 1929.

Neumann, Friedrich: Wolfram von Eschenbachs Ritterideal. Dt. Vierteljahrsschr. 5 (1927), 9 ff.

Weber, Gottfried: Wolfram von Eschenbach. Seine dichterische und geistesgeschichtliche Bedeutung. 1. 1928.

— Der Gottesbegriff des Parzival. Studie zum zweiten Band des „Wolfram von Eschenbach". 1935.

Lebenslauf.

Geboren bin ich, Hermann Heckel, am 18. 6. 1915 zu Altenburg (Thür.) als Sohn des Privatgelehrten Dr. Adolf Heckel und seiner Ehefrau Marie, geb. Wieser. Ich besitze die deutsche Staatsangehörigkeit. In Nürnberg besuchte ich vier Jahre die Volksschule und neun Jahre das Melanchthon-Gymnasium, das ich 1934 mit Reifezeugnis und Zeugnis der Hochschulreife verließ. Nach erfüllter Arbeitsdienstpflicht studierte ich an den Universitäten Leipzig und Erlangen sieben Semester Deutsch, Geschichte, Englisch und vergl. indogermanische Sprachwissenschaft. In Erlangen legte ich im Frühjahr 1938 den ersten Teil der Prüfung für das höhere Lehramt ab, am 23. 9. 38 die mündliche Doktorprüfung. Nach Teilnahme am pädagogisch-didaktischen Seminar des Realgymnasiums zu Nürnberg bestand ich im März 1939 den zweiten Teil der Lehramtsprüfung und wurde mit Beginn des Schuljahres 1939/40 als Studienassessor im staatlichen Vorbereitungsdienst der Oberrealschule in Pirmasens zugewiesen.